ملامتیّه صوفیّه وفتوّت

نوشته‌ی
دکتر ابوالعلاء عفیفی
ترجمه‌ی
دکتر نصرت‌الله فروهر







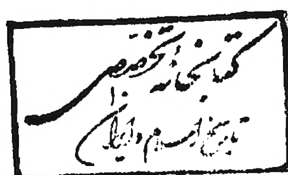


بسم‌الله الرحمن الرحیم



ملامتیه، صوفیه و فتوت



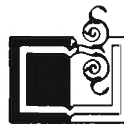


رساله‌ی

ملامتیه، صوفیه و فتوت

نوشته‌ی دکتر ابوالعلاء عفیفی

ترجمه‌ی دکتر نصرت‌الله فروهر



○ **رساله‌ی ملامتیه، صوفیه و فتوت**

○ نوشته‌ی دکتر ابوالعلاء عفیفی

○ ترجمه‌ی دکتر نصرت‌الله فروهر

○ حروفچینی: مؤسسه‌ی همراه

○ لیتوگرافی: رنگین‌کمان

○ چاپ: پیام

○ نوبت چاپ: اول، زمستان ۱۳۷۶

○ تعداد: ۳۳۰۰ جلد

○ ناشر: الهام، خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه تهران، خیابان فروردین خیابان وحید نظری، شماره ۲۳۴، تلفن: ۶۴۶۸۰۰۴ - ۶۴۶۸۰۱۰

شابک: ۴-۲۴-۶۰۷۱-۹۶۴ : ISBN : 964-6071-24-4

به استاد گرانقدر:

جناب آقای دکتر عبدالحسین زرین‌کوب

که شیوه‌ی اندیشیدن را به من آموخت،

تقدیم می‌شود.

فهرست مطالب

مقدمه‌ی مترجم

خداوند انسان را از *حماء مسنون* آفرید و سپس از روح خود در آن دمید [1] و بر صورت خویشش ساخت.[2]

و «امانت»ی را که زمین و آسمان از پذیرفتن آن سرباز زدند، انسان برداشت. [3] و شناخت همه چیز (معنیِ اسم‌ها) را به وی آموخت.[4]

و پس از قبول امانتی بدان سنگینی ـ که کاینات از پذیرفتن آن ناتوان بودند ـ به نادانی خود پی برد و ستمی را که بر خویشتن خویش روا داشته بود فهمید؛ لذا هاله‌ای از اندوه، پریشانی، دلشوره، نگرانی، پشیمانی و ندامت و به دنبال آن خودخوریِ هبوط در جایگاهی ناشناخته سراسر او را فرا گرفت؛ زاییده‌ی این اندوه، سبب گریز وی از هرچه رنگ مادی داشت، و فرار او از بازدارنده‌ای که مانع پرداخت به *فطرت خویش* بود، بدبینی وی به آن چیزی بود که می‌توانست او را در خراب‌آباد غربت دنیا به خود مشغول کند و از عروج بازش دارد. موج اضطراب بر سیمای وی نقش بسته و سنگینی آن غم را هر

---

۱. ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حماء مسنون... فاذا سویته و نفخت فیه من روحی ... حجر / ۲۶ و ۲۹.

۲. خلق الله آدم علی صورته حدیث نبوی *مسند احمد حنبل* به نقل از اسلام و تصوف ص ۱۳۳.

۳. انا عرضنا الامانة علی السموات والارض والجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها وحملها الانسان انه کان ظلوماً جهولاً. احزاب / ۷۲.

۴. و علم آدم الاسماء کلها، ثم عرضهم علی الملائکة ... بقره / ۳۱.

لحظه بر روی شانه‌های اندیشه‌اش احساس می‌کرد. پس چه باید بکند؟

او که با آمیزش با *صلصال و حماء مسنون* بعُـدِ زلال گونگی خود را از دست داده بود، در این مستی آمیخته با سرشت حقیقی خود بیگانگی و در هست خود دوگانگی می‌دید؛ چه راهی را باید برود ـ که اگر «قسمت ازلی بی‌حضور وی کردند» ـ تا به گفته‌ی مولانا «به هوای سر کویش پر و بالی زنـد و تـا بـر دوست به پرواز آید»؟!

احساس بیگانگی با ذات دنیوی که زائیده‌ی نـفخه‌ی ازلی بـود احسـاس دوگانگی را به دنبال می‌کشید، که اصل مهم دوگانه‌پرستی (ثنویت) فلسفی را در خود نهفته دارد و نیز از این پندار و باور آغازین تصور *جهان برین و جهان فرودین* شکل گرفته است که در بین همه‌ی ملت‌ها و در باور هر موجودی به نام *آدم*، در هر جاکه تمدنی بوده، از آغاز وجود داشته است. پس انسان افکنده در طبیعت «بیقرار از هست خود» و شیفته به «اصل بود خود» در تلاش بوده است و ما این تلاش او را برای رسیدن به «اصل بود» زندگی روحانی و معنوی او می‌شناسیم تا جایی که تاریخ به ما اجازه می‌دهد. و بی‌مورد نبوده است اگر در گستره‌ی تاریخ پیدایش انسان، باورهای ستاره‌پرستی، آفتاب و ماه‌پرستی و بت‌پرستی را می‌بینیم، زیرا این نمودهای فکری برای یافتن راهی بـود کـه بتواند برای رسیدن به *جهان برین* دست پیدا کند زیرا خورشید و ماه را سایه‌ای از *جهان برین* می‌دانسته است و چون بدان نیز دسترسی نداشت برای جلب نظر آن دو موجود نورانی که بر این طـبیعت سـرد و خـاموش نـوری تـابیده‌انـد قالب‌ها و تندیس‌های سازگار با تصور خود می‌ساخته تا اگر نمی‌تواند آن نور و روشنایی را در اختیار داشته باشد تندیش را بپرستد تا نظر او را متوجه خود بسازد، همه‌ی این نیایش و ستایش‌ها از موجودات طبیعت، برای رسیدن به آن برترین جهان ـ که او در آنجا بوده ولی اکنون نیست – انجام مـی‌گرفته و بیانگر جستجوهای او از آن جهان ماوراء و رمز ناپیدا و یا ندانـم کـجا، و بـه

تعبیری به معنی و مفهوم عمیق و گسترده‌ی قرآنی «غیب» بوده است تا بتواند با التهاب و اضطراب روزنه‌ای را به سوی آن باز کند.

راز و رمز *غم پرستی* انسان را در این باورها بایست یافت؛ چنانکه هرجا غمی بوده، دل‌انگیزی آن، انسان غربت‌زده را شاد می‌کرده است زیرا غم‌زاده‌ی عمق و ژرفای بی‌پایان درون‌گرایی درانسان بوده است:

فزونتر خواهمت در دل نشینی ای غم جانان

که در دل هرچه گردی بیش خواهم بیشتر گردی

و اندوه، تجلی روح آگاه‌تر و برتری است کـه تنگی جـهان را احساس می‌کند و می‌خواهد با مست شدن در غم، پیوندهای قفس دنیا را و هرآنـچه پست است بگسلد و بار سنگین *هست* مجازی راکه بر شانه‌ی روح سنگینی می‌کند بیفکند تا چهره‌ی ناپسند آن را که مایه‌ی جدایی از بود اوست محو کند. در نتیجه آرزوی رسیدن به *خیر مطلق* از همین جا سرچشمه می‌گیرد. و عرفان با همه‌ی انزواگرایی و گوشه‌نشینی‌هایش، و سر به جیب تفکر فرو بردن‌ها و سخنان بی‌پروا گفتن‌هایش، و آرمانگرایی بلندپروازانه و عصیان و نافرمانی‌هایش و نیز بی‌تابی‌ها و شطح و طاماتش جلوه‌ای از این تلاش، و نمودی از این غربت‌زدگی است.

کوتاه سخن، نوشته‌ای که در پیش روی خواننده قرار دارد حاصل همین نگرش از گوشه‌ای است به حقیقتی دست نیافتنی، و ترجمه‌ای است نـه در خور پرداختن به امید راه‌یابی بـه حـقیقت. زیـرا نـه ادعـای آن را دارد و نـه شایستگی وصول به آن را، تا آنجاکه در تاریخ ردِّ پایی پیداست موضوع *فتوت* را در قرآن نیز سراغ داریم که خطاب وحی به اصحاب کهف است که فرمود:

انّهم فتیة آمنوا بربهم و زدناهم هدی کهف / ۱۳.

در کلام وحی این گروه «فتیه» که جمع *فتی* است، به معنی جوان، وکریم و استعاره از عبد است اگر چه مسن‌تر بوده باشد نام برده شده و می‌توان مجازاً

به علاقه‌ی ماکان گرفته که به صورت‌های فتیان، فتیةٌ، فتوةٌ و فُتُوٌّ و فُتِیٌّ فِتِیٌّ کاربرد دارد. این گروه آنچنان که قرآن می‌فرماید به علت ایمان به خداوند از هدایت افزونتری برخوردار بودند (در جامعه‌ی خود بیش از دیگران احساس درد و آگاهی داشتند) نیز با این ویژگی حضرت ابراهیم(ع) نام برده شده است که: **که قالوا سمعنا فتی یذکرهم یقال له ابراهیم.** انبیا/ ۶۰.

در هر حال پیشینیه‌ی این گروه به زمان‌های بسیار دور برمی‌گردد. تا آنجا که آگاهی داریم باورهای فتیه در بین مردمی در آسیای میانه و غربی رایج بوده و از ویژگی‌های اخلاقی آنان: فداکاری، ایثار، گذشت و چشم‌پوشی از عیب، و دوست داشتن دیگران... را می‌توان نام برد، که در متن‌های صوفیانه همچون رساله‌ی *قشیریه*، *کشف‌المحجوب*، *اسرارالتوحید* و *تذکرةالاولیاء* و از همه بیشتر در *طبقات‌الصوفیه* از آنان سخن رفته است. این یادآوری‌ها در متن‌های صوفیانه، بیانگر این واقعیت است که ارزش‌های اخلاقی و متعالی را مردم خود پاس می‌دارند و بدان ارزش قایل هستندو در هر مقطع تاریخی با رنگ باورهای آن روزگار مزین می‌کنند و نگاه می‌دارند. هرچه باشد وجود واژه‌ی *فتوت* در قرآن نیز نماینده‌ی ارج نهادن به این ارزش‌ها است که پیش از نزول وحی در بین مردم کسانی بودند که با این نام مشهور و معروف بوده‌اند.

لذا با گسترش اسلام در کشورهای مسلمان این باورها نیز مورد احترام قرار گرفته... و تصوف ایرانی نیز از تأثیر باورهای این گروه بدور نمانده است. در واقع بیش از همه صوفیان و متصوفه بودند که اصول فتوت را پاس داشته و به رواج آن کوشیده‌اند.

اما *ملامتیان* گروهی بودند که برضد و خلاف باورها و عقاید عامه تظاهر می‌کردند و سنت‌ها و عادات معمول را ترک می‌کردند و در مشرب فکری به اصولی پایبند بودند که می‌توان به شرح زیر مورد توجه قرار داد:

۱. در روش زندگی و رفتار اجتماعی کوشش می‌کردند که برخلاف دیگر

مردم باشند.

۲. در ملبس شدن به پوشش، تلاش می‌کردند مورد نفرت و اهانت و خواری مردم بوده و نفرت عامه را به خود جلب کنند.

۳. در خفا و پنهان با خدای یگانه به راز و نیاز می‌پرداختند، اما در پیش مردم خود را بی‌اعتنا به اصول عبادی جلوه می‌دادند.

۴. تظاهر به ترک اصول عبادی و ترک تقوی را وجهه‌ی همت قرار می‌دادند تا در سرّ و درون با خدای باشند و به سیر و سلوک خالصانه و پاک بپردازند.

چنانکه پیشرو این طایفه *حمدون قصار* گفت: باید که علم خدای یگانه بر تو نیکوتر از علم خلق باشد، یعنی در خلاء با حق بهتر از آن باشی که در ملاء با خلق. و حجاب تو از حق، مشغولی درون توست با خلق. و *حافظ* چه نیکو گفته است:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست
تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

پس می‌توان به صورت کلی طریقت ملامتی را چنین بیان داشت: روشی است که می‌تواند خلوص و پاکی نیت درونی را برای حفظ اخلاص با خدای یگانه و به دست آوردن رضایت و خوشنودی وجدان و دل، و صیانت نفس از غرور و کبر و خودبینی و حجاب، تأمین کند.

اما *صوفیه* که در خلال برگ‌های این دفتر فراهم آمده است روشن‌تر از آن است که مورد بررسی قرار گیرد. بهتر است که همین مورد به عهده‌ی خواننده واگذار شود، تا خود به داوری بنشیند.

نویسنده‌ی این اثر *استاد ابوالعلاء عفیفی* است؛ مترجم این اثر نه ادعای تعمق در فرق اسلامی را دارد و نه بر این باور است که مطالبی در این راستا می‌داند، اما برای نگرش در نظام فکری فرق اسلامی چند برگی را از

کتاب‌های پیشینیان ورق زده است این ترجمه (برگردان) سال‌های پیش برای یافتن دریچه‌ای نو بر نظام فکری تصوف و نگریستن از آن روزنه، فراهم شده بود و اینک در اختیار خوانندگان قرار می‌گیرد. فراهم آمدن آن را حاصل عنایت و توجه انتشارات الهام به ویژه دوست و شاعر محترم آقای اکبر بهداروند می‌دانم و از محبت‌های بی‌دریغ و خالصانه‌ی آنان سپاسگزاری می‌نمایم.

امید که خواننده‌ی دانا و آگاه، برکمی‌ها و کاستی‌ها چشم پوشد و نظرات و یافته‌های خود را یادآوری فرماید تا در آینده از آنها بهره گیری شود و در باروری اثر به کار آید.

والسلام - نصرت‌الله فروهر

مقدمه‌ی مؤلف

در نیمه‌ی دوم قرن سوم هجری در شهر نیشابور (خراسان) فرقه‌ای از فرق صوفیه که ملامیه یا ملامتیه نامیده می‌شدند ظهور کرد. پایه گذاران و موسسین این فرقه مردانی راستگو و صدیق بودند. قرن سوم در تاریخ تصوف اسلامی، عصر ورع و تقوا و پارسائی حقیقی به شمار است و از امتیازات و مشخصات آن روزگار رواج زهد و تقوا و پارسائی واقعی است؛ همچنین این دوره به داشتن عواطف و تعصبات دینی و مذهبی، مبارزه با نفس، مجاهده و سیر و سلوک ممتاز است همچنان که به تعصب دینی و جهاد با نفس به شکل شدید و مبارزه با آن و محاسبه در مورد هر گونه زیاده‌روی و افراط ممتاز است. و به تعبیر درست روش و طریق ملامتیه، شکل و صورتی از پارسائی و زهد غالب این قرن، با خصایص و مشخصات اقلیمی و جغرافیائی مخصوص به خود است ـ اگر بتوان شکلی از زهد و تقوا به آن اطلاق کرد ـ و به تعبیر دیگر صورتی از زهد رایج آن عصر است، و یا گونه‌ای از تصوف رایج آن.

پس می‌توان گفت که طریقه و مسلک ملامتیه از ابتداء تا انتهاء عملی است نه نظری. در واقع روش ملامتیان مجموعه‌ای از آداب و رسومی نظیر: مبارزه با نفس، ریاضت، و مجاهده است که سالک و پیرو این مذهب باید به مراعات آن مداومت نماید و به تبع آن ترک ذات گوید و علائم و آثار غرور از خود دور

نماید و آتش و شرار ریا و تزویر را از قلب و دل بزداید.

انجام و اعمال تعالیم فوق عبارت است از: پرداختن به حالاتی نظیر جذب، محو، فنا، اتصال، سکر، جمع و هر آنچه که شامل احوال است ـ و نیز اصطلاحاتی دیگر که پیروان صوفیه از آنها نام می‌برند و طریقت و سلوک و روش خود را با آنها ترسیم می‌نمایند ـ.

از مشخصات ممتازی که دلالت بر حقانیت ملامتیه دارد مبارزه و ستیز بی‌امان باهرگونه تعالیم ظاهری تصوف پیشین است وبرگشت آنهابه‌زهد و پارسائی اسلام اولیه یعنی به‌صورت زهد وپارسایی ساده‌ی صدر اسلام.

همچنان که *سلمی*[۱] در رساله‌ی ملامتیه می‌گوید: از این فرقه نوشته‌ای مدون و مؤلف موجود نیست؛ و همچنین نوشته‌ای و اثری که دلالت بر اعمال و روش بزرگان و پیشروان این فرقه در طریقت و سلوک داشته باشد وجود ندارد، و اگر هم بوده باشد از وجود چنین مکتوباتی آگاهی نداریم. اما به ظن قوی، عاملین به تعالیم ملامتیه روش و طریقه‌ی منظم و قواعد ثابت و مقرری نداشتند و پیروان این فرقه همچون متصوفه خود را پرورش یافته‌ی مشایخ ملامتیه‌ی پیشین می‌دانند. این فرقه متصف به آداب و صفاتی هستندکه توجه به آنها موجب تشخیص آنان از فرق دیگر صوفیه ـ هم‌عصران آنان و متأخرین صوفیه ـ می‌باشد. شیوخ و پیروان این فرقه، در محیطی که تعالیم خود را پایه گذاری کرده بودند ـ خراسان، خصوصاً نیشابور ـ دارای مریدان و پیروان بسیاری بودند. کسی که از ملامتیه و سخنان این طایفه اثری مکتوب به جای گذاشته است *سلمی* است.

از آثار و نشانه‌های ملامتیه گفتارها و سخنانی است که در کتابهایی مخصوص نقل شده است. بعضی از آن سخنان را در رساله‌ی ملامتیه‌ی *سلمی*

---

۱. رساله‌ی ملامتیه‌ی سلمی وسیله‌ی مترجم در دست تصحیح و تحشیه می‌باشد.

و بعضی را در کتابهای دیگری که دربارهی شرح حال رجال ملامتی نوشته شده و یا در طبقات مشایخ دیگر فرق، میتوان یافت. برای نمونه و مثال میتوان گفتارشان را در مآخذ دیگر متصوفه، مثل کتاب *اللمع، سراج؛ التعرف لمذهب اهل التصوف، کلاباذی؛ رسالهی قشیریه، قشیری؛ قوت القلوب، ابو طالب مکی؛ عوارف المعارف، سهروردی؛ کشف المحجوب، هجویری؛ و فتوحات مکیه، ابن عربی* پیدا کرد. مخصوصاً *فتوحات مکیه* تألیف ویژهای است که مؤلف آن توجه زیادی به این فرقه داشته و این گروه را از نظر مقام و مرتبت به مرحلهی اولیاء رسانده و مراتب ولایت را بر آنها قائل بوده است. اما در مورد شیوخ و پیشروان ملامتیه و سخنان و آداب و رسوم آنها در کتبی که قبل از *سلمی* نوشته شده مطالب کمی میتوان یافت. لکن کتابهائی که پس از حیات *سلمی* نوشته شده است و تألیفشان متأخر بر رسالهی *سلمی* میباشد مثل *کشف المحجوب، عوارف المعارف* و *فتوحات،* عبارتهای مفصلی را دربارهی معنی *ملام* و *ملامتیه* دارا هستند، چنانکه منابع اخیر اشارههای بسیاری به سخنان *حمدون قصار، ابوحفص حداد، ابو عثمان حیری* و دیگران، که از بزرگان پیشین این فرقه محسوب میشوند، کردهاند، و نیز در این کتابها از تعالیم و آداب و اصول آنها در طریقت تصوف، دفاع شدیدی شده و به شباهت و تشابه ملامتیه و صوفیه نیز اشاراتی رفته است.

اما به نظر ما، وجود همهی این مسائل، در کتابهای متأخر بر رسالهی *ملامتیهی سلمی* دلیلی است بر اینکه مطالب کتب فوق متأثر و مقتبس از *رسالهی سلمی* است، منتها آنچه را که *سلمی* به طور مجمل و مختصر بیان داشته، نویسندگان بعدی به تفصیل نقل کردهاند، پس نویسندگان بعدی ریزهخوار خوان فکری وی بودهاند، و چنین نوشتههائی نمیتواند از ارزش اساس و پایه بودن رسالهی وی، در تحقیقات مربوط به ملامتیه بکاهد (با اینکه دلیلی بر صحت اظهار نظر خود در این باره نداریم)، زیرا شواهد و دلایل، اعتماد ما

را راسخ می‌کند که کتب متأخر، از نوشته‌ی *سلمی* اقتباس شده یا بر او اعتماد نموده‌اند، مطالبی که در برگ‌های آینده در معرض توجه خوانندگان قرار می‌گیرد شواهد و دلایل را روشن خواهند کرد.

ملامتیه بی‌شک یکی از فرق تصوف اسلامی، به معنی عام آن در طول تاریخ فرق اسلامی است، اثر تعالیم این فرقه را در تطور حیات معنوی و روحی ناحیه‌های دیگر اسلامی نمی‌توان منکر شد. تعالیم و آداب این فرقه از موطن اصلی خود (خراسان) به دیگر بلاد اسلامی راه یافته است، حتی در بعضی از نواحی شرقی سرزمین‌های اسلامی - مخصوصاً ترکیه- تا دورانهای اخیر نقش مهمی را بازی می‌کرده است، توجه به همه‌ی مسائل فوق بیانگر اهمیتی است که خواننده باید ارزش و اعتبار علمی و تاریخی رساله‌ی *سلمی* را درباره‌ی ملامتیه (رساله‌ی ملامتیه) استنباط و درک نماید، زیرا این رساله تنها نوشته‌ای است که درباره‌ی اصول مذهب ملامیه تحریر شده است.

توجه دقیق به سخنان منقول از رجال این فرقه، و آنچه که *سلمی* در رساله‌ی خود آورده و نیز آنچه که ما در شرح حال مشایخ خراسان می‌یابیم، امکان تألیف و گردآوری صورت کلی از روش و تعالیم ملامتیه را میسر می‌سازد، اما این توجه اجمالی به شکل مشروح و مفصل نیازمند است.

آنچه *سلمی* در رساله‌ی خویش آورده سخنانی است که از بزرگان این قوم شنیده و چیزی بر آن اضافه نکرده است، و در مورد احوال و عقایدشان و عاملی که موجب تمییز پیروان این فرقه از فرق دیگر بوده باشد مطلبی ارائه نداده، یعنی برای شناساندن این قوم ویژگی و خاصه‌ای ابراز ننموده است، بلکه شنیده‌های خودرا در زیر عنوان *اصول* بیان کرده، و این اصول است که

می‌تواند تعالیم طریقت این فرقه را بیان کند و پایه‌های تعلیمی طریقت ملامتی را آشکار نماید. *سلمی* سخنان دیگری از بزرگان این مذهب را که دال بر تشابه و اتفاق نظر آنها با فرق دیگر تصوف است ذکر نکرده است؛ این اصول با استشهاد به قرآن، حدیث و سخنان صحابه و مشایخ قدیم پایه‌ریزی شده است، همچنانکه وی در رساله‌ی خود فقط مقداری از سخنان ملامتیه را که بدیع و موافق با احادیث و آیات بوده بیان نموده است و آنها را دال بر عقاید پنهانی ملامتی فرض کرده و درباره‌ی منظور آنها از ورای این سخنان بحثی نکرده است، یعنی منظور و هدف این فرقه را از استناد به آیات و احادیث و غیره بیان نداشته است. شاید می‌دانسته و نخواسته است ذکر کند، و به تفهیم دقایق مذهب ملامتی و شناساندن روح حقیقی آنها برای محققین اهل ذوق یا خواص، که خود در ادراک معانی و نکات باریک توانا هستند، بی‌توجه بوده است. *سلمی* خود به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید که: «این رساله برای عامه‌ی مردم نوشته شده، برای عامه‌ای که از بیانات بزرگان و مشایخ فقط به ظاهر سخنان توجه دارند نه به درون و باطن آنها».[1]

با همه‌ی این مطالب، فضل تقدّم میدان تحقیق عقاید ملامتی برای *سلمی* محفوظ است. همچنانکه قبلاً گفته شد *سلمی* توانسته است از سخنان متفرق پیشروان این مذهب روش سلوک آنهارا منظم و مرتب نموده و تحت عنوان *اصول* عرضه نماید. این کار را مورخین تصوف، با اینکه از نظر تسلط علمی و تاریخی به تصوف، دید وسیعتری نسبت به *سلمی* داشتند، انجام نداده‌اند.

سلمی نواده‌ی *ابوعمرو اسماعیل‌بن نجید سلمی* از بزرگان و مشایخ ملامتیه می‌باشد، *ابوعمرو* از *صحابه‌ی ابو عثمان حیری نیشابوری* است که دیر تر از صحابه‌ی دیگر وی فوت نموده است. *سلمی* در کودکی محضر جد و نیای خود

---

۱. احتمالاً این گروه از عقاید باطنی اسماعیلیان متأثر بوده‌اند که سلمی نخواسته است آن را آشکار نماید. مترجم.

(ابوعمرو) را درک کرده است [1] و از وی اسرار ملامتیه را آموخته، و با آن آشنا شده و اگر چه *ابوعمرو* از رجال معروف و مشهور بوده ولی به مذهب ملامتی در زمان خود شهرت نداشته است به همین خاطر است که *سلمی* مذهب ملامتیه را آنچنان که موجب فرو نشاندن عطش محقق در شناختن این مذهب باشد، تصویر نمی‌کند و با سهولت تمام، درباره‌ی عقاید این فرقه چهل و چند *اصل* را یادآوری می‌کند که می‌تواند موجب تشخیص ملامتی از متصوفین همزمان آنها بوده باشد؛ همچنان که اصول یاد شده می‌تواند حد فاصل بین ملامتیه‌ی سابق و ملامتیه‌ی بعدی - که به فساد و تباهی در مذهب (جعل و تحریف) آلوده گشتند - بوده باشد.

در واقع ملامتیه‌ی متأخر هستند که به علت سوءتعبیر از اصول ملامتی، موجب شده‌اند که مردم از اسم ملامتی مفهوم دیگری درک کنند و این اسم را مقرون با بی‌توجهی به امور دینی و سستی در عبادات و در مفهوم افتخار کردن به معاصی و گناهان در نظر بگیرند، همچنان که در مورد کلبیون در یونان چنین پنداری وجود داشت، و پیروان فلسفه‌ی کلبی را به انحطاط اخلاقی و استغراق در رذائل اخلاقی متهم می‌نمودند، و افکار و نظرات پیشروان آنها را که دارای دقت نظر و باریک بینی در مسائل فلسفی بود فراموش می‌کردند و پیروانشان را به ارتکاب اعمال ناروا منسوب می‌نمودند.

اینجا پرسش دیگری پیش می‌آید و آن این است که: آیا می‌توان تصور کرد که صورت و شکل تعالیم ملامتیه در حقیقت همان است که *سلمی* در رساله‌ی خود از آنها تصویر کرده است؟ یا اینکه نوشته‌ی *سلمی* در واقع بافت فکری خود مؤلف است و نمی‌تواند اساس تاریخی داشته باشد و قابل استناد نیست.

---

۱. ابوعمرو اسماعیل‌بن نجیدبن احمدبن یوسف السلمی جد مادری عبدالرحمن سلمی متوفی به ۳۶۶ هـ‌ق؛ رک: قشیری ۲۸ - *تذکرة الحفاظ* ۲۴۸/۳ - سبکی ۱۸۹/۲ - سمعانی ۳۰۳/۱ - طبقات سلمی ۱۰۵/۱ - شعرانی ۱۰۲/۱ - *نفحات‌الانس* ۲۸۱ - *تذکرة الاولیا* ۲۶۲/۲.

جواب دادن به این پرسش - اگر هم غیرممکن نباشد - مشکل و سخت است زیرا در عصری که ما هستیم باید اعتراف و اقرار کنیم که بسیاری از حقایق تاریخی تصوف مجهول و ناشناخته مانده است، و نمی‌توان قاطعانه گفت که سخنانی که *سلمی* از مشایخ ملامتیه نقل کرده در واقع همان الفاظ و نظرات مشایخ این فرقه می‌باشد، زیرا بسیاری از آنها در کتب دیگری که در مورد این فرقه مطالبی نوشته‌اند و جود ندارد، مگر در نوشته‌های بعضی از شاگردان *سلمی* که با استناد به رساله‌ی *سلمی* از وی نقل قول و یا روایت نموده‌اند، مثل *ابوالقاسم قشیری* و *ابو نعیم اصفهانی*. به همین دلیل ما فرض می‌کنیم که بعضی از این گفتار و اقوال از اصولی نیست که ملامتیه عامل به آن باشند و یا سخنی نیست که از دهان ملامتیه خارج شده باشد، اما این تلقی و برداشت نمی‌تواند با نظام روایتی *سلمی* سازگار باشد زیرا وی در نقل سخنان، از نظام روایتی دقیقی پیروی می‌نماید و حتی اسناد بـه اشـخاص نـیز مـی‌کند. ایـن پیروی از نظم مخصوص به خود، مانع از آن است که نوشته‌های وی را تعبیر اقوال ملامتیان تلقی کنیم بلکه روش وی - حتی در تعبیر و تفسیر تعالیم این فرقه که در خلوص سلوک و غیره می‌باشد - نمی‌تواند مؤثر باشد. امـا عـدم وفور منابع و مراجع دیگر موجب شده است - که کسانی با مشاهده‌ی مطالب موجود در منابع صوفیانه - این فرقه را مورد اتهام قـرار دهـند، و مـورخـین بعدی را غیر مطمئن و غیر ثقه بخوانند، تا جایی که بزرگان این فرقه را متهم به ساختن و وضع احادیث واقوال درباره صوفیه بپندارند؛ ایـن نـیز مسئله‌ای است که در این نوشته مورد توجه قرار خواهد گرفت.

کسی که در امر بررسی و تحقیق درباره‌ی ملامتیه، بر ما مقدم بوده و در این راه بسیار کوشش نموده استاد *ریچارد هارتمان*[1] بوده است؛ همچنان که کار خود

۱. در مقاله‌ای که در مجله‌ی Der, islam آوریل سال ۱۹۲۸ چاپ شده است.

را «تدریس رساله‌ی *سلمی* نه (تدریس) ملامتیه و مذهبشان» نامیده است. اما استاد *هارتمان* ضمن تدریس رساله، خلاصه و ترجمه‌ای از اجزاء مهم آن را به زبان آلمانی فراهم نکرده است در حالی که در رساله‌ی خود روایات و اسنادهای آن را با روایات دیگر مقارنه نموده، و بعضی از راویان را از طریق *تسلسل روایتی* درآورده و شرح حال کوتاهی از بعضی از رجال ملامتیه را بااعتماد و مراجعه به *رساله‌ی قشیری* فقط، و گاهی با مراجعه به *طبقات الصوفیه‌ی* شعرانی، فراهم نموده است. وی درباره‌ی مقام و مرتبت مذهب ملامتیه در تاریخ ادیان اظهار نظر مختصری کرده است، و در آن نظر *گلدزیهر* را که ملامتیه را مرتبط با مذهب و مشرب فلسفی کلبیون می‌دانسته ردّ نموده است.

مقاله‌ی *هارتمان* از لحاظ مقصود و منظوری که وی از تحقیق ملامتیه در نظر داشته مفید بوده، و مقصود وی را برآورده نموده است. یعنی از آن لحاظ که غرض *هارتمان* را تأمین می‌نماید دارای ارزش است. اما وی از محدوده‌ی تدریس خود فراتر نرفته، و بعضی از قسمتهای رساله‌ی *سلمی* را به طور سطحی و بدون توجه و مراجعه به مراجع کمی که لازم بوده، تدریس نموده و قسمت بزرگی از موضوع رساله را که شاید نتوانسته است درک نماید و یا نخواسته ـ فراموش کرده و آن قسمت، همان مذهب ملامتیه است. ـ آنطور که در رساله‌ی *سلمی* یا در کتب دیگر تصوف آمده، تاریخ پیدایش این فرقه و محل ظهور آن، و اختلاف بین تعالیم ملامتیه با صوفیه؛ اینها مسائلی هستند که محتوای نوشته‌ی حاضر را تشکیل می‌دهند و سعی خواهد شد وجوه اشتراک و تشابه و اختلاف و ارتباط ملامتیه، صوفیه و فتوت واضح و روشن شود.

بخش اول

○ معانی ملامه، فتوت، تصوف و ارتباط بین آنها
(مذهب ملامتیه، سابقه و منشأ تاریخی و ارتباط بین تعلیمات ملامتیه، صوفیه و اهل فتوت)

در حدود یک قرن از نوشته علامه فون هامر[1] در مجله‌ی آسیائی - در موضوع فتوت اسلامی و ارتباط آن با فریسیان مسیحی[2] و نیز با فلسفه و فیلسوفان غربی (فلاسفه‌ی یونانی)، و همچنین اهمیت تدریس و شناخت فتوت اسلامی در تمدن اسلامی به طور عام برای درک فلسفه‌ی فریسیان مسیحیت - می‌گذرد. و این اولین نوشته‌ای است که در موضوع فتوت به طریق دقیق و علمی نگاشته شده است. و همچنین علامه کاترمیر[3] اشاراتی راجع به این موضوع (فتوت اسلامی) ـ که شناختش بسیار مشکل است و دستخوش انشعاباتی در طول تاریخ شده است، در حاشیه و تعلیقات بر کتاب *السلوک مقریزی* ـ نموده است.

اما درباره‌ی فتوت اسلامی کتاب یا مقاله‌ای قابل توجه منتشر نشده بود تا اینکه دکتر تورنینگ[4] در سال ۱۹۱۳ کتاب جامعی، که در آن به همه‌ی جوانب این مسئله (فتوت) پرداخته، و در حاشیه به تاریخهای معتبر و قابل اعتماد استناد جسته است تألیف کرده و انتشار داد و قبل از وی کسی به این کار مهم

---

1. V.Hammer,j.A.ivs13,1849;j.A.V.S.6,1855

۲. در مورد فریسیان مسیحی که از مهمترین فرقه‌های یهودی در مسیحیت می‌باشد می‌توان با مقایسه‌ی عقاید آنان با عقاید فرق اسلامی در صدر اسلام آنان را با معتزله یکی دانست زیرا: فریسی در لغت آرامی به معنی جدا شدن است ؛ رک : معرفی عهد جدید، مریل سی‌تنی، ترجمه‌ی ط. میکائیلیان، انتشارات حیات ابدی چاپ اول ۱۳۶۲ تهران ص ۱۲۱.

3. Quatremer: Hist.des Sultans Mamlouks Par Makrizi 1,1,S.58

4. Dr,Her,Thorning, Beitrage Zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens.... (Turkisch, Bib. Bd,16), Berlin,1913.

دست نزده بود.

پس از وی در مجلات علمی آلمانی، کسانی همچون استاد *تشنر*، استاد *فون هارتمان* و *شاخت*[1] مقالاتی منتشر نمودند. اما این موضوع اجتماعی بسیار مهم - به علت سوء برداشت و ادراک نادرست و تعبیرات غلط - از عنایت و توجهی که شایسته‌ی آن بود برخوردار نشد، و به تدریس اصول آن توجهی نشان ندادند. والحق شناخت فتوت، بسیار مشکل و سخت بود، و سخت‌تر از خود موضوع، جمع‌آوری ماده‌ی فتوت از لابلای کتب تاریخی و ادبی و صوفیانه، و شرح حال بزرگان و غیره بود. اما تفسیر و شرح بسیاری از قسمتهای مبهم تاریخی و ادبی و صوفیانه و حیات اجتماعی اسلامی، در روشن ساختن پیوستگی و علاقه و ارتباط بین گروهها و فرقه‌هائی که به نحوی به نظام فتوت و تصوف و رهبانیت فریسیان مسیحی (علمای مسیح) در طی قرون وسطی منسوب بودند بسیار مشکل است.

منظور از تدوین این مطالب رفع نقیصه‌ی مذکور و پر کردن خلاء و رفع مبهمات مذکور نیست، و نیز جستجو برای پیدا کردن خاستگاه و موطن أصلی نظام فتوت در اسلام، و یا در بین ملت‌هائی که با داشتن سابقه‌ی تاریخی مسخَر مسلمانان شدند و به نحوی در فتوت اسلامی مؤثر افتادند، نمی‌باشد، بلکه نویسنده امیدوار است به اندازه‌ی فهم علمی و مدارکی که دراختیار دارد، بتواند موارد تشابه و وجوه اختلاف بین تعالیم و معانی اساسی تصوف، فتوت و ملامه را روشن کند، و ارتباط و پیوستگی فتوت و تصوف را تا ظهور ملامتیه یعنی اوایل قرن سوم هجری - که فقط به طریق عرضی مورد توجه قرار گرفته - آشکار نماید.

---

1. Die, islamischen Futuwwatuude: von fr. Taechner.Z.D.M.G.1933 - 4 Band P.6.49.

- Futuwwa und Malama. Von.R.Hartmann Z.D.M.G LxxII 1918.P.193 - 198.

کسانی که درباره‌ی تصوف یا فتوت مطالبی تهیه و تدریس نموده‌اند معمولاً این مطلب بسیار پیچیده را از یک بعد نگریسته‌اند. ذیلاً از این افراد و بُعد مورد نظر آنان یاد می‌شود:

الف: یا از لحاظ پیوند و ارتباط آن با رهبانیت مسیحی مورد توجه قرار داده و تدریس نموده‌اند مانند *فون هامر* Von.Hammer.

ب: یا از لحاظ امتیازات و صفاتی که وجه تمایز آنها از عموم مردم بوده، سپس در شکل فتوت اریستو کراسی ظهور نموده (در زمان خلفای عباسی)، و سپس در بین طبقات ملت‌های اسلامی رواج یافته، و حتی مورد توجه ارباب حرف و صنایع قرار گرفته است، بررسی کرده‌اند مثل *فون هامر* و *تورنینگ* Thorning.

ج: و یا از دیدگاه ارتباط فتوت با تصوف در سخنان منقول از آنها، که چه بسا از دقت تحلیلی خالی بوده است، نظیر *مورتن*.[1] اما هیچکس جز *ریچارد هارتمان* به موضوع ارتباط و علاقه بین فتوت و ملامه نپرداخته است. مقاله‌ی او مخصوصاً در این موضوع که تحت عنوان *فتوت و ملامه* تهیه شده، قابل توجه است؛ اما در مقاله‌ی او موضوع اساسی و مطلب مهم جز در دو صفحه‌ی آخر آن آشکار نشده و در دو صفحه‌ی پایانی، به بعضی از مطالب رساله‌ی *ملامتیه‌ی سلمی* و *رساله‌ی قشیریه‌ی قشیری* درباره‌ی اصل مطلب استناد می‌نماید که همان فتوت و ملامت مورد نظر اوست. و ما پیوسته درباره‌ی این موضوع به مراجع معتبر نیازمندیم، و از مراجعه به آنها بی‌نیاز نخواهیم بود و اگر هم رساله‌ی *سلمی* مطالب بسیاری در مورد بحث اخیر داشته باشد، باز در این مبحث بعضی از نصوص رساله را با مقایسه و مقابله‌ی آن با مطالب منابع دیگر حل خواهیم کرد، و مطالب *رساله‌ی قشیری* و *فتوحات ابن عربی* و *کشف المحجوب هجویری* و *عوارف المعارف سهروردی* را در این مورد، مورد توجه قرار

1. Horten:Contribution a la connaissance de l,orient, Tome XII.Z.D.M.G. 1918

خواهیم داد. و این موضوعی است که در این قسمت به آن می‌پردازیم.

اما ملامیه یا برخلاف قیاس، ملامتیه؛ آگاهی ما از این فرقه از مطالبی است که *سلمی* در رساله‌ی خود درباره‌ی این فرقه آورده، و یا مطالبی است که نویسندگان طبقات مشایخ از *سلمی* گرفته و نوشته‌اند. و هرگز نخواسته‌ایم شخصیت ملامتیه و اساس و پایه‌های فکری و مذهبی آنها را از خلال مطالب تعلیمی آنها، که در رساله‌ی *سلمی* مضبوط است، و پیوسته رنگ و صبغه‌ی سلبی دارد، مورد توجه، دقت و توضیح قرار دهیم.

صفاتی که ملامتی واجب است به آن متصف باشد صفاتی است که ملامتی برخلاف آن باید خود را نشان دهد. و اعمال و کارهائی که ترک آن از ملامتی خواسته می‌شود مهم‌تر از اعمالی است که باید پیرو ملامتی آن را انجام دهد. تعلیماتی که ملامتیه رعایتش را برای مریدان خود واجب می‌دانند سلسله نواهی محسوب می‌شود مثلاً تحریم فلان، یا کراهیت از فلان و یا انکار فلان...

شاید در این بررسی بتوانیم تا حد زیاد بعضی از صفات و ویژگی‌هایی را که ملامتی به آن متصف است، و به وسیله‌ی آنها از صوفیان دیگر مشخص می‌شود ـ یا از افراد غیرصوفی که با نوعی زندگی روحانی و معنوی شناخته می‌شوند ـ بیان و آشکار کنیم. پس ملامتی مثلاً خواهان آن است که عبادت و پارسائی و زهد و علم و حال خود را پوشیده و پنهان نگه دارد، وی آنقدر که درباره‌ی ریا و تزویر ـ که خود نقیض و ضداخلاق است ـ حرف می‌زند، در مورد اخلاص سخن نمی‌گوید، و در فضایل و کمالات نفسانی نیز به اندازه‌ی عیوب نفس و بلاهای نفسانی و تکبر و غرور و عجب نفس سخن نمی‌گوید، از چیزی که عامل قوام و تهذیب نفس است گریزان است و پیوسته اتهام و تحقیر اعمال نفس را در تمام موارد بر خود فرض می‌شناسند. ملامتی در

مورد قصور و نقایص اعمال خود زیاده‌روی در گفتار دارد و هرگز در مناقب و محاسن اعمال خود سخن نمی‌گوید، چنانکه این صفات سلبی را حتی در اسمی که این طایفه بر خود اختیار نموده‌اند منعکس می‌بینیم. پس اسم ملامتیه مشتق از ملامت است و آن به معنی سرزنش، ملامت و توبه دادن به نفس است.

به‌نظر می‌رسد که اسلوب و روش‌های فوق، از تعالیم تهذیبی ملامتیه ـ که بعداً بیشتر روشن خواهیم ساخت ـ گرفته شده باشد؛ زیرا ملامتیه گروهی بودند که بر ضد و علیه بسیاری از آنانکه مقرراتی در تصوف و امور دین (رجال دین) برای همه وضع کرده بودند، برخاسته و قیام نموده‌اند، پس طبیعی خواهد بود که در مقابل چنان مقررات و نظام تصوف و رجال دین، نوعی نظام سلبی (منفی‌گرائی) را پایه‌ریزی نمایند، تا به وسیله‌ی آن بر علیه نظامی که راضی به آن نبودند قیام نمایند. به همین علت است که در مقابل اسم صوفیه ـ که در آغاز اهل عراق بدان نام معروف بودند ـ اسم ملامتیه را برای خود برگزیده‌اند، و نام ملامتیه را به پیروان تصوف اهل خراسان داده‌اند.[1]

سهروردی در *عوارف‌المعارف* می‌گوید: پیوسته در خراسان بزرگان مردمانی بودند که اساس عقایدی راکه به وسیله‌ی ملامتیه پی‌ریزی شده بود و بیانگر حالات بنیان‌گذاران آن بود محترم می‌داشتند و در عراق نیز عده‌ای بودند که دارای همین روش و مسلک بودند اما در زبان اهل عراق استعمال واژه‌ی ملامتیه در مورد چنین اشخاصی خیلی کم بوده و نامیدن مردم با این نام متداول نبوده است.[2] ارتباط اسم ملامتیه با بعضی آیات قرآنی که در آنها از ملامت و لوم سخن به میان آمده نیز بعید به نظر نمی‌رسد نظیر:

ولا اقسم بالنفس اللّوامه. قیامت / ۱ و ۲.

---

۱. می‌توان نوعی ملی گرایی را نیز در این نام‌گذاری در نظر آورد. مترجم.

۲. *عوارف المعارف* ص ۵۵؛ ترجمه‌ی *عوارف المعارف* ص ۲۷ به بعد.

یجا هدون فی سبیل الله و لایخافون لومة لائم. مائده / ۵۴.

آیه‌ی اولی شأن و مقام صاحب نفس لوامه را بالا می‌برد زیرا با محاسبه‌ی اعمال نفس در مقابل ذات باری ناگزیر از توبه و انابه از اعمال صادره از نفس می‌باشد و در اصطلاح ملامتی چنین نفسی کامل بوده و به درجه کمال رسیده است.

آیه‌ی دوم صفات بندگانی را توضیح می‌دهد که هم خدا را دوست دارند و هم خداوند آنها را دوست می‌دارد و این گروه در مقابل مؤمنین خوار و افتاده و در پیش کافران گردن فراز هستند و این گروه در راه جهاد به خاطر خدا (تلاش برای رفاه و آسایش جامعه) و اخلاصی که نسبت به جهاد مذکور دارند در راه، هدف و مقصود خود از ملامت و سرزنش ملامتگران نمی‌هراسند، و برای مدح و ذم مردم اهمیتی قائل نیستند.[1] اگر جهاد معنوی صوفی یا ملامتی را درک کنیم ـ جهاد با نفس ـ آن وقت روشن می‌شود که مدلول آیه، اشاره به صفات مخصوص ملامتیه دارد؛ زیرا به عنوان اصلاح نفس از راه ملامت که اساس مذهبشان است، اسم ملامت را برای خود برگزیده‌اند. آنچه این نظر را تأیید می‌کند سخن *حمدون القصار*[2] از بزرگان مشایخ و از مؤسسین و پایه گذاران اولیه‌ی آنها است؛ از وی از روش ملامه سوال شد، گفت:«ترک التزین للخلق بحال، وترک طلب رضا هم فی نوع منْ الاخلاق و الاحوال والا یاخذک فی‌الله لومة لائم».

اما مراد از ملامه که ملامتیه خود را به آن منسوب می‌کنند چیست؟ آیا فقط سرزنش کردن نفس وسیله‌ی خود ملامتی است؟ یا سرزنش نمودن و ملامت

---

۱. ظاهراً از قرآن، سوره‌ی ۵ آیه‌ی ۵۴ مأخوذ باشد: یا ایهاالذین آمنوا من یرتدَّ منکم عن دینه فسوف یاتی اللّه بقوم یحبّهم و یحبونهُ، اذلّةً علی المومنین اعزّة علی الکافرین یجاهدون فی‌سبیل‌اللّه ولا یخافونَ لومة لائم.

۲. *رساله‌ی ملامتیه.*

مردم، ملامتیه را؟ یا ملامت و سرزنش پیرو این مذهب دنیا و اهل دنیا راست؟

اما سرزنش دنیا وسیله‌ی ملامتی منطقی و درست نیست زیرا در نظام فکری ملامتیه ملامت دنیا محلی ندارد چون تعالیم این فرقه صراحت دارد به نهی از مذمت دنیا، یعنی نباید دنیا را مورد ملامت قرار داد.

ابوحفص نیشابوری بعضی از یاران خود را دید که دنیا و علاقمندان به دنیا را سرزنش می‌کنند پس گفت «شما آنچه را که راه و طریق شما است و می‌بایست مخفی می‌نمودید ظاهر کردید» (اظهرت ماکان سبیلک ان تخفیه) ازین پس شما با من مصاحبت و مجالست نکنید (لاتجالسنا بعد هذه و لاتصاحبنا).[1]

اما دو مطلب دیگر (سرزنش مردم ملامتیه را و سرزنش پیروان ملامتی دنیا و پیروان آن را) در جوهر فکری ملامتیه موجود است و در تعریفاتشان فراوان به این مسئله اشاره نموده‌اند.

به همین علت است که ملامتی برای نفس خود بهره و لذتی را مطلقاً قائل نیست و در رأی و عقیده و حتی عمل، بر نفس خود مطمئن نیست و اعمال و آرا نفس را با دیده‌ی سوءظن و شک می‌نگرد، زیرا معتقداست نفس در وجود انسان شر محض است و از او عمل و فکری صادر نمی‌شود مگر موافق هوای نفس، مثل ریا و تکبر که طبیعت و سرشت نفس است و لذا نفس را دائماً در مظانّ تهمت قرار می‌دهد و با وی مخالفت می‌کند و منظور از لوم نفس همین نکته می‌باشد.[2]

از سوئی دیگر ملامتی عمل خود (عبادات) را با خدای خویش سرّی بین خود و خدای خود می‌پندارد و لذا اطلاع و آگاهی دیگران براعمال وی درست نیست و باید از دیگران پوشیده بماند و ملامتی برای پنهان داشتن این سرّ (اعمال عبادی) بسیار حریص، و در مورد اطلاع مردم نسبت به ارتباط

---

۱. رسالهٔی *ملامتیه*.

۲. رساله‌ی ملامتیه؛ سخن *ابو حفص* در اتهام نفس.

وی با محبوب و خدای خود غیور است.[1] پس ملامتی در پیش مردم به آداب و رسوم معمولی فرایض اقدام می‌کند اما سرّ خود را با خدای خویش محفوظ نگاه می‌دارد تا دیگران را بر آن اطلاعی نباشد.

در واقع ملامتیه عمداً دست به کارهائی می‌زنند که موجب جلب نظر دیگران نسبت به آنها نباشد بلکه موجب ایجاد خشم و غضب و کینه و بدبینی در مردم نسبت به ملامتیه بشود و این اعمال را به علت هراس از کشف احوال و اسرار بین مردم، که موجب جلب نظر مردم می‌شود انجام می‌دهند، و همچنین می‌ترسند که وجود حالات و اسرار باعث غرور در نفس باشد که اگر آن حالات و اسرار برای مردم معلوم شود سبب ستایش آنها گردد و این روش پیروان مذهب ملامتی است که از آن به سرزنش و ملامت مردم نسبت به ملامتی تعبیر می‌شود. بعضی از ملامتیه به این معنی اشاره می‌کنند: «پیرو ملامت کار شایسته و خوب را ظاهر نمی‌کند و شر و عمل بد را پنهان نمی‌سازد»[2] و به عبارت دیگر «اهل ملامت در ظاهر متخلق به اعمال و آداب عوام (معاملات و اخلاقیات) است و حفظ و صیانت ودیعه‌ی خدائی راکه در درونش مکنون است بسیار مهم می‌شمارد» به ملامت و سرزنش نفس و مذمت و سرزنش دیگران در سخن *ابوحفص* اشاره‌هائی است؛ وقتی در مورد مذهب ملامتی از او سئوال می‌کنند می‌گوید: «اهل ملامت گروهی هستند که قیامشان با خداست و به یاد خدا زنده‌اند و برای حفظ و نگهداری اوقات و مراعات اسرار خود نفس خود را در هر عملی که در آن عمل، اثری از قرب و عبادت باشد ملامت می‌کنند و برای مردم و در پیش مردم به اعمال قبیح و ناشایست دست می‌زنند و از مردم هر عمل نیک و خوب خود را پنهان می‌نمایند پس مردم عوام آنها را با مشاهده‌ی اعمال ظاهرشان سرزنش و

۱. رک: سخن *ابن‌نجید* در رساله‌ی ملامتی و سخن *ابوحفص حداد* درباره‌ی اتهام نفس.

۲. رساله‌ی *ملامتیه*.

ملامت می‌نمایند و خودشان نیز نفس خود را با علم به مسائل باطنی خود ملامت و سرزنش می‌کنند».[۱]

تعریف بالا کامل‌ترین تعریفی است که از اساس فکری مذهب ملامتی تاکنون به دست آمده است، در این تعریف، اساس فکری ملامتیه با وضوح تمام معلوم می‌شود، همچنانکه در تعالیم *ملامتیه* که *سلمی* آنها را خلاصه نموده است، این مسئله به وضوح معلوم است و ما امهات مسائل تعلیمی ملامتیه را به هنگام ذکر اصول ملامتیه شرح می‌دهیم.

اما تعاریف و اصول دیگری را *سلمی* از مذهب ملامتیه در رساله‌ی خود آورده، و احتمالاً آن تعریف‌ها را از سخن *ابوحفص* استخراج کرده است. اما معانی و مفاهیم دیگر صوفیه راکه از این فکر اساسی متفرع می‌شوند: مثل اخلاص در طریقت، ریا در قول و عمل و نیت، و نظیر اینها را به تفصیل در قسمت آخر این بحث توضیح می‌دهیم.

اما *ابن‌عربی* ـ که صفحات متعددی از کتاب *فتوحات مکیه* را به این فرقه اختصاص داده است ـ علت اختصاص پیروان این مذهب و نامیده شدنشان به ملامتیه را در دو چیز می‌داند:

اول: این نام به شاگردان این مذهب اطلاق می‌شود به علت اینکه پیوسته در مقابل خدا نفس خود را ملامت نموده و تصورشان بر این است که از نفس، عملی خالصانه صادر نمی‌شود زیرا فرح و شادی زمانی ممکن است که عمل بنده در پیشگاه او مورد قبول قرار گیرد و این عمل و حالت از شاگردان ساخته نیست (نمی‌توانند قبولی اعمال را یقینی و حتمی تصور کنند) لذا سرور و شادمانی مفهومی ندارد.

دوم: اطلاق اسم ملامتیه به بزرگان این مذهب به علت مکتوم داشتن احوال و منزلت و قرب من الله، در پیش عوام‌الناس است و به هنگام آمیزش با

---

۱. همان.

مردم به مذمت افعال خود و ملامت نفس خویش اقدام می‌کردند زیرا در حضور مردم افعال خود را برای خدا و محضة لله نمی‌دانستند و چنان وانمود می‌کردند که اعمال را خود انجام می‌دهند و اعمال از آنها صادر می‌شود یعنی اختیاری آنها است پس اقدام به سرزنش نفس می‌نمودند، اما اگر پرده از رازشان می‌افتاد و مردم به باطن آنان پی می‌بردند، هرگز ملامت این گروه را به هر عنوان جایز نمی‌دانستند و در نظر مردم افعال و کارهایشان همه عین حسنه و نیک محسوب می‌شد.[1]

در عبارت و گفتار *ابن‌عربی* در مورد اشاره به مذهب ملامتیه عقیده به وحدت وجود او کاملاً آشکار است همچنانکه فکر ملامتی را با وحدت وجود می‌توان تحلیل وتوجیه کرد و نیز افکار مذاهب دیگر صوفیه و غیرصوفیه را با این دید می‌توان توجیه نمود.

ابن‌عربی ملامتیه را در بلندترین درجات سلوک معرفی می‌کند و آنها را در اعلی مرتبه‌ی اهل الله می‌داند و در نظر وی ملامتیه از کاملترین مردان اهل طریقت هستند.

و لذا مستوری این قوم را از مردم، منطقی و ملامت شدن آنان را وسیله‌ی مردم موجه می‌داند و این دلیل غیر از دلایلی است که قبلاً گفته شد همچنان که با این گفتار دلیل فوق تأیید می‌شود: «انهم لو ظهرت مکانتهم من الله للناس اتخذوهم آلهة» اگر مقام و منزلت آنها پیش خداوند، به مردم عادی معلوم می‌شد آنها را به جای خدا می‌پرستیدند. و به همین علت اگر از مردم عوام محجوب هستند و از مستورانند گرفتار سرنوشتی می‌شوند که مردم عوام گرفتار آن هستند زیرا همچنان که اعمال مردم جاهل موجب ملامت آنها می‌شود اعمال ظاهری اینها نیز باعث سرزنش آنان خواهد بود. و سپس *ابن‌عربی* می‌گوید: «این طریقه و روش سلوک مخصوص را هر کسی نمی‌تواند

---

۱. *الفتوحات المکیه* ج ۳ ص ۴۶.

بشناسد و این طریق مخصوص مردان خداست»[1] و مردان خدا به این روش مخصوص و ممتازند.

ملامتیه فرقه و گروهی متمایز از دیگر پارسایان و زهاد مسلمان هستند با طبیعت و اخلاق و حیات معنوی و روحی مخصوص به خود؛ خصوصیات اخلاقی و روحی این فرقه با دیگر فرق تصوف مغایر و شاید برخلاف آنها است. به این نوع وجوه اختلاف و تمایز واضح بین ملامتیه و تصوف بعضی از بزرگان تصوف و مورخین صوفیه توجه نموده‌اند:

همچنان که *سلمی* در رساله‌ی خود اشاراتی به این مسائل نموده و *ابن‌عربی* در *فتوحات*، *سهروردی* در *عوارف المعارف* و *تهانوی* در *کشاف* نیز مطالبی در این مورد متذکر شده‌اند. اما *سلمی* صاحبان علوم و احوال، یعنی اهل علم ظاهر و علم باطن، یا اهل حقایق را سه قسم می‌داند:

الف. عالمان شریعت؛ آنهائی که به ظاهر احکام شاغل بوده و به آن عمل می‌کنند *فقها* نامیده می‌شوند.

ب. اهل معرفت به خدا (خداشناسان) یا عارفان به حق؛ آنهائی که به غیر از خدا به کسی یا چیزی امید ندارند و زاهدان و پارسایانی هستند که از آنچه که مردم را در دنیا مشغول می‌کند بریده‌اند و همت و تلاش خود را در راه او و بودن برای او و به سوی او انجام می‌دهند آنها را، *صوفیه* گویند.

ج. و گروه سوم مردمی هستند که خداوند باطن آنها را با موهبت قرب و اتصال، مزین ساخته و افتراق و دوری از او در طریقتشان محلی ندارد و خداوند بر ظاهر شدن احوالشان بر مردم و شناخته شدنشان غیرت می‌ورزد و پیش مردم ـ به علت همین غیرت ـ صفات ظاهری آنها را که دلالت بر افتراق و جدائی آنها از او و معبود حقیقی دارد، ظاهر می‌سازد تا اینکه احوال و

۱- فتوحات ج ۳ ص ۴۶.

حالاتشان و ارتباط و اتصالشان با او سالم ماند و موهبت و مشیت او چنان تعلق گرفته که انوار معنوی و درونی این گروه اثری در ظاهر و برونشان نداشته باشد تا اینکه در بین خلق موجب فتنه و آشوب نشوند و این گروه *ملامتیه* می‌باشند.[1]

آنچنان مهر توأم در دل و جان جای گرفت
که گرم سر برود مهر تو از جان نرود

*

سرّ خدا که عارف سالک به کس نگفت
در حیرتم که باده‌فروش از کجا شنید

(حافظ ـ م)

پس حال صوفیه با خداوند شباهت به حال موسی(ع) دارد؛ زمانی که نور باطنی در ظاهر موسی اثر کرد و خداوند با او به سخن آمد، طاقت تجلی و دیدار حتی یک نظر (در طور سینا) را نداشت.

فلما تجلّی ربه للجبل جعله دکّا و خرّ موسی صعقا. اعراف / ۱۴۳.

اما حال ملامتیه با خدای، شباهت به حال محمد(ص) دارد که نور باطنی در ظاهری وی اثر نکرد و زمانی که به نزدیک‌ترین مقام قرب رسید و از آن هم بالاتر رفت (آخرین مرتبه‌ی عروج معنوی): **وهوبالافق الاعلی، ثم دنی فتدلّی، فکان قاب‌قوسین اوادنی** نجم/۸ـ۱۰، به پیش مردم برگشت (نزول مادی)، با آنها در کار دنیوی سخن گفت، مثل اینکه یکی از همان مردم بود و این حالت دلیل بر کمال عبودیت اوست.[2]

پس از نظر *سلمی* فرق و اختلاف اساسی بین صوفی و ملامتی عبارت است از:

در متصوفه اعمال ظاهری نتیجه‌ی حالات درونی و معنوی است و حال

---

۱. رک: رساله‌ی *سلمی*. ۲. همان.

معنوی در اقوال و افعال صوفی خود را ظاهر می‌سازد لذا صوفی ترس و باکی از اظهار دعاوی ندارد همچنانکه حلاج و دیگران مرتکب شدند. و همچنین از آشکار ساختن فتوحات غیبی و اسرار پنهانی بیمناک نیست و از اظهار کرامات در میان مردم - که خداوند آن کرامات را به دست صوفی و وسیله‌ی وی ظاهر می‌کند - نمی‌هراسد.

گفت آن یار کزو گشت سردار بلند
جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد
(حافظ - م)

اما ملامتی همیشه نگهبان و حافظ اسرار اوست و آن اسرار را در نفس خود مکتوم می‌کند و آنچه بین او و خدایش می‌گذرد از دیگران و غیر پنهان می‌کند و مهم‌تر از اینها هرگز دارای ادعائی نیست و مدعی کرامت نیز نمی‌باشد زیرا ادعا و دعاوی در نظر ملامتی دلالت بر جهل دارد و از رعونات نفس است و صرف ادعا را دلالت بر قصور خود می‌داند و هرگز ملامتی کرامتی اظهار نمی‌کند و می‌ترسد که اظهار کرامت نوعی آزمایش و مبتلا ساختن نفس به رعونات از طرف ذات حق بوده باشد و خداوند غرور و تکبر نفس ملامتی را امتحان کند؛ و از طرفی می‌ترسد که اظهار کرامت موجب فتنه در بین مردم بوده باشد (مردم را از توجه به ذات خالق، به توجه به مخلوق وادار سازد).[1]

اما *ابن‌عربی* اسم *ملامتیه* را در معنی خیلی وسیعتر از آنچه که *سلمی* از آن فهمیده استعمال می‌نماید؛ در نظر وی این اسم دلالت بر طایفه و گروه معینی از زهاد و پارسایان ندارد (یعنی به گروه معینی اطلاق نمی‌شود) و راه و روش معینی در دین، یا حیات و زندگی طریقت تصوف را نیز شامل نیست، بلکه ملامتیه به گروهی از اهل الله - که در همه‌ی اعصار و ازمنه و همه‌ی مکانها و

۱- رساله‌ی *ملامتی*؛ اصل ۳۹ و اصل ۴۳.

محیطها و بلاد زندگی می‌کنند و دارای صفات مخصوصی هستند که با آن صفات شناخته می‌شوند، اطلاق می‌گردد؛ و این گروه نسبت به زمان معین و برحسب اوضاع اجتماعی خاص، اعمالی را زاید و یا افعالی را ناقص انجام می‌دهند؛ و موطن و محل آنها خراسان و نیشابور نیست.

علیرغم کسانی که پنداشته‌اند بزرگانشان *حمدون قصار* و *ابوحفص* یا *ابوعثمان حیری* است، وی بر این باور است که از مشایخ نیشابور کسی که به مقام ملامتیه رسیده فقط *حمدون قصار* است. همچنین از کسانی که به چنین مقام رسیده‌اند از *ابو سعیدالخراز* و *بایزید بسطامی* و *ابوالسعودبن الشبل* و *عبدالقادر جیلانی* و دیگران که از مشایخ صوفیه هستند بدون توجه به طبقات و بلادشان، جزو ملامتیه نام می‌برد.

ملامتی به تنهائی نفس خود را چنان می‌پرورد که ناگهان می‌گوید: حال ما (مقام ملامتی) این است.[۱] تا اینکه *ابن‌عربی* معنی ملامتی را وسعت می‌دهد تا حدی که آن اسم را بر محمد(ص) اطلاق می‌کند و می‌گوید که این مقام همان مقام قرب من الله است و آن مقام «ثم دنیٰ فتدلیٰ فکان قاب قوسین او ادنی» می‌باشد.[۲]

و در این باره جرأت و جسارت وی بیشتر از سلمی است که سلمی بی‌بهره از چنین جرأتی است زیرا چنین تشبیهی که ملامتی را به محمد(ص) و صوفی را به موسی(ع) مانند می‌کند بر شهامت اظهار عقیده‌ی او دلالت دارد کافی است در حالی که خداوند بر هر دوی آنها متجلی شده است.

ابن عربی سالکین الی الله را به سه نوع تقسیم می‌نماید، و در این تقسیم‌بندی چندان اختلافی با تقسیم *سلمی* ندارد:

اول: بندگانی که در آنها زهد و پارسائی، افعال پسندیده‌ی ظاهری، تهذیب نفس در روش سلوک آنان بر اعمال ناشایست غلبه دارد این دسته

---

۱. *فتوحات*، ج ۲ ص ۲۱ و ج ۳ ص ۳۴.
۲. قرآن، سوره‌ی نجم / ۱۰.

آگاهی و اطلاعی از حالات و مقامات و علوم لدنی و اسرار معنوی ندارند و اگر یکی از این گروه خواست نوشته یا کتابی مطالعه نماید کتاب او *الرعایه‌ی حارث محاسبی* یا کتاب‌هائی در آن حد می‌باشد.[۱]

دوم: گروهی که *صوفیه* می‌باشند که همه‌ی کارها و اعمال و افعال خود را از خدامی‌دانند و اصلاً عملی رااز خود نمی‌بینند و نمی‌دانند؛ این گروه در پارسائی (ورع) و زهد و توکل مثل عباد می‌باشند؛ و از این گروه اهل خلق و فتوت‌اند که در میان مردم به آنچه که از کرامات و خوارق عادات رسیده‌اند ظاهر می‌سازند و توجهی به آن ندارند که اظهار کدامیک از آن کرامات و خوارق می‌تواند موجب افزایش معرفت الله بوده باشد زیرا در نظر این گروه، این مردم نیستند که شاهد و ناظر کرامات آنها هستند بلکه خدا ناظر و شاهد بر آنها است و این گروه با مقایسه با ملامتیه اهل رعونات وغرورهای نفسانی هستند و شاگردانشان نیز مثل مشایخ خود دارای چنین دعاوی بوده و نسبت به عبادالله اظهار فضل و احساس بزرگی و ریاست می‌کنند.[۲]

گروه سوم *ملامتیه* هستند؛ مردان ملامتیه کسانی هستند که با خداوند پیوسته‌اند و از دیگران بریده‌اند و خداوند به علت غیرت، ایشان را از هر شائبه مصون می‌دارد تا اینکه در وجودشان توجه به غیر را محو کند و متوجه خود نماید؛ تا اینکه به مقام راسخین، مخصوص شوند و لحظه‌ای از عبودیت او غافل نشوند چنین مردانی به علت تسلط و استیلای ربوبیت بر دل، فضل و ریاستی نمی‌شناسند... و چنین مقام را اهل فتوت و خلق نمی‌توانند درک کنندو غیر از اینها (ملامتیه) کسی شایسته‌ی این مقام نیست.[۳]

ابن‌عربی می‌نویسد صفاتی راکه مخصوص ملامتیه است می‌توان چنین بیان نمود: ملامتیه مردانی هستند که از دیگران از لحاظ ادای فرایض دینی یا

---

۱. *فتوحات*، ج ۳ ص ۴۵.
۲. *فتوحات*، ج ۳ ص ۴۵ - ۴۶ و ج ۲ ص ۲۲.
۳. همان.

حالتهای دیگر شناخته نمی‌شوند و غیر از نافله و راتبه‌های نماز چیزی در نماز اضافه نمی‌کنند که وجه تمایزشان بوده باشد، بلکه در کوچه و بازار با مردم در تماس هستند و با مردم عادی به صحبت می‌پردازند، واجبات شرعی را با مردم انجام می‌دهند و در هر شهری ملزم به رعایت آداب و رسوم همان محل هستند[1]

هرگز در مساجد کنج عزلت و عبادت نمی‌گزینند، از خانه‌ی خود به مسجدها می‌آیند، به هنگام ادای نماز جماعت با فقیرترین مردم در یک صف قرار می‌گیرند، و به هنگام گفتار خدا را ناظر بر کلام و گفتار خود می‌دانند، و معاشرت و افت و خیز زیاد با مردم ندارند ولی معاشرت با همسایگان را جایز می‌شمارند، و این برای احتراز از شناخته شدن در بین مردم است. نیاز بیوه‌زنان و یتیمان را برآورده می‌کنند، با فرزندان یتیم آنها به بازی می‌نشینند، تا رضایت خدا را تأمین نمایند و سخنان طنزآلود می‌گویند و مزاح می‌کنند و در ضمن آنها فقط سخن حق را ادا می‌کنند.[2]

اوصاف مذکور اختلافی با توصیف *سلمی* از ملامتیه ندارد و محتمل است که ماده‌ی گفتار را ابن‌عربی از وی گرفته باشد. با اینکه *ابن‌عربی* ـ همچنان که عادت اوست ـ ملامتیه را پیروان مذهب وحدت وجود می‌داند زیرا خود پیرو مذهب وحدت وجود است. و این موضوع نیز مسلم است که وی (*ابن‌عربی*) با همه‌ی کسانی که واژه‌ی *ملامتی* را از لوم و ملامه و سرزنش گرفته‌اند، مخالف است و ملامت را یکی از مقامات صوفیه نمی‌داند بلکه در نظر وی از بلندترین مقامات است، و ملامتیه را از بزرگان اهل الله می‌داند، می‌گوید:

الذین حلّوا من‌الولایه فی‌اقصی درجاتها، و مافوقهم الادرجة النبوة.[3]

---

۱. *نهج‌البلاغه*: وان کنتم فی بلدة فعاشرو بآدابها.

۲. *فتوحات مکیه*، ج ۱ ص ۲۳۶.

۳. *فتوحات*، ج ۱ ص ۲۳۵.

اما *ابوحفص سهروردی* ظاهراً در مقایسه‌ی تصوف و ملامتیه، صوفیه را برتر از ملامتیه می‌داند و صوفیه را در منزلتی بالاتر، از لحاظ حیات روحی و معنوی از ملامتیه قرار می‌دهد. وی معتقد است که حالت فنای صوفی از کل ماسوی‌الله بالاتر از حال ملامتی است، زیرا ملامتی پیوسته رابطه‌ای با خلق و نفس خویش دارد (ملامت مردم و نفس) و در این حالت شعور و آگاهی وی بر نفس خود و بر مردم دلیل این مدعاست. و ما قبلاً به کراهت ملامتیه از اظهار دعاوی و انکار حالات جذب و سکر و غیره اشاره کردیم. طبیعی است کسانی که منکر ادعای حالات بوده باشند از فنای نفس خود نیز با مردم سخن نمی‌گویند در حالیکه فنا آخرین مرتبه از حالات *جذب* می‌باشد، و ملامتی نباید به اظهار حالاتی مبادرت کند که از مریدان صوفیه سر می‌زند و آن را اظهار می‌نمایند.

اما زمانی که صوفی ادعا می‌کند که به مرحله‌ی فنای از خلق و یا نفس و اعمال رسیده است (فانی شدن از خلق و از نفس و اعمال خود) در واقع صوفی در این حالت کاملاً آگاهی و شعور به خلق و نفس خویش دارد، و نباید از اتهام، و انابه‌ی نفس غافل ماند زیرا ـ آنچنان که *سهروردی* می‌گوید: ـ صوفی در این حالت (وقوع اخلاص) مقام اخلاص و تمسک به آن را بزرگ می‌شمارد و این دلیل است براینکه که صوفی از اخلاص نیز غایب است.[1] پس صرف اخلاص حال ملامتی است، ولی مخالصه‌ی اخلاص حال صوفی است و نتیجه و ثمر مخالصت در اخلاص موجب فنای عبد از رسوم ظاهری (به علت مشاهده‌ی قیام عبد به قیوم) و غیبت عبد از مشاهده‌ی قیام خود است و این حالت استغراق در عینیّت آثار است.[2]

---

۱. *عوارف المعارف* ۵۴ و رک: ترجمه‌ی *عوارف المعارف*: ابو منصوربن الموفی اصفهانی، انتشارات علمی و فرهنگی ص ۲۷.
۲. همان.

در این گفته‌ی *سهروردی* عدم استغراق در خدا را مشاهده می‌کنیم و همچنین معتقدیم که صوفی دراین حالت از نفس خود و عالم محیط بر نفس نیز غایب نمی‌باشد در حالی که استغراق و غیبت کامل در پیروان ملامت سدی است بر عدم اظهار آنان به وحدت وجود، یا حلول و اتحاد یا حالاتی نظیر اینها؛ در صورتی که صوفیه بسیاری از این حالات را اظهار می‌نمایند و مخصوصاً چنین اظهاراتی در پیش صوفیان عراق و شام بسیار دیده می‌شود، که در مورد فنای از خلق و بقای به حق بسیار سخن می‌گویند و دم از استغراق کامل در حق زده و وانمود می‌کنند که تماماً از کل ماسوی‌الله غایب هستند زیرا صوفیه از لحاظ اینکه ندانسته در وحدت وجود یا شبیه آن می‌افتند در لغزش و گمراهی قرار دارند و در گفتار خود اتحاد و حلول و وحدت وجود را که از معظم‌ترین حالات فنای عارف است اظهار می‌دارند؛ در صورتیکه ما هرگز از ملامتیه مخصوصاً *ملامتیه‌ی اولیه* عملی یا سخنی که دلالت بر فنا و یا وحدت وجود باشد مشاهده نمی‌کنیم و نمی‌شنویم.

سهروردی در مقایسه‌ی صوفیه و ملامتیه اختلاف این دو مذهب را نهایتاً «در حیات و زندگی روحی و معنوی آنها بیان می‌کند» و به نظر وی: غایت سلوک صوفیه در فنای فی‌الله، مشاهده و رؤیت زوال خلق و عیان دیدن سرّ خداست، همچنان که در این آیه آمده است:

کّل شی هالک الا وجهه. قصص / ۸۸.

پس گروه صوفیه عنایتی و توجهی به نفس و اخلاص و به مردم و نظرات مردم به علت استیلای سلطان الحقیقه بر دلشان ندارند، و هرگز چیزی غیر از او عیناً یا رسماً مشاهده نمی‌نمایند.

و این حال *بایزید بسطامی* است که می‌گوید: «به درون و باطن خود نگاه کردم ناگهان زناری (رابطه با خلق) و بتی مشاهده کردم. مدت پنج سال به شکستن بت درونی پرداختم (حال) پس آن را شکستم، سپس حالت کشف بر من عارض شد و به مردم نگریستم همه را مرده دیدم و بر آنها چهار مرتبه تکبیر

خواندم (نماز میت خواندم).»[۱] در این معنی بعضی از صوفیان نیز سخنانی دارند نظیر: «درستی اخلاص در فراموشی و نسیان رؤیت خلق است به علت ادامه‌ی توجه به خدا».[۲]

اما ملامتیه اهل صحو و ادراک هستند. غایت اخلاص را در اعمالی می‌دانند که از هرگونه شائبه‌ی ریا و تزویرو نظیر آنها آزاد بوده باشد. این گونه دید، مراقبت دقیق نسبت به نفس را طلب می‌کند و این حالت دلیل است بر عدم فنا و رسیدن به وحدت وجود؛ لذا *سهروردی* می‌گوید: «ملامتی خلق را از عمل و حال مخصوص خود، آگاه می‌سازد (یعنی در عمل و حال خوداخلاص نمی‌ورزد) و با این حال نفس خود را اثبات می‌کند. پس ملامتی *مخلِص* است؛ اما صوفی حتی نفس خود را از عمل وحال خود آگاه نمی‌کند همچنان که خلق را از آگاهی به آن خارج می‌سازد پس صوفی *مخلَص* است و بین *مخلِص* خالص و *مخلَص* فاصله‌ای بسیار است.[۳]

دقاق گفت: «ناگزیر هر مخلصی اخلاص خود را می‌بیند و این عمل (رؤیت اخلاص) دلیل بر نقصان کمال اخلاص می‌باشد.[۴] اما این مطالب در مذهب ملامتی وجود ندارد و چنین شخصی ملامتی نیست. تفاوت آشکاری که بین ملامتیه و صوفیه در مسأله‌ی اخلاص آشکار می‌شود آنجا است که *قشیری* از *ابوعلی دقاق* می‌گوید: زمانی که *واسطی* به نیشابور وارد شد، از یاران *ابوعثمان حیری* پرسید که شیخ شما به چه عملی شما را وا می‌دارد و امر می‌کند؟ گفتند: به التزام طاعات و مشاهده‌ی تقصیر در آن؛ پس *واسطی* گفت که: شما را به مجوسی (زرتشتی‌گری) محض امر می‌کند، چرا بـه غیبت از طاعات و

---

۱. رساله‌ی *ملامتیه*.

من همان دم که وضو ساختم از چشمه‌ی عشق
چار تکبیر زدم یکسره بر هر چه که هست

حافظ

۲. *عوارف‌المعارف*، ص ۵۵.
۳. همان، ص ۵۴.
۴. همان

مشاهده‌ی صاحب طاعات یا منشاء آن امر نمی‌کند؟[1]

پس معنی مطلب بالا چنین می‌شود که اخلاص ملامتیه عبارت است از رؤیت و مشاهده‌ی تقصیر در عمل، اما اخلاص صوفی عبارت است از عدم رؤیت اعمال مطلقاً؛ و یا به عبارت دیگر اخلاص صوفی فنای از خود اعمال است. و ما ضمن بحث‌های آینده اختلافات دیگر بین صوفیه و ملامتیه را به هنگام توضیح اصول تعالیم ملامتیه روشن خواهیم ساخت.

اما فتوت اسمی است که بر مجموعه‌ای از فضائل - به ویژه کرم، بخشش، مروت، شجاعت که فتیان با آن ویژگی‌ها از دیگران مشخص هستند - اطلاق می‌شود و با این معنی اخلاقی و خلقی است که ما فتوت را پیش از اسلام در بین ملل عرب و ایرانی مشاهده می‌کنیم؛ و سابقه‌ی این صفات را در پیش از اسلام مشاهده می‌نمائیم. همچنین علی‌بن ابیطالب(ع) و خانواده‌ی او بدین نام ملقب شده‌اند.

اما در زمان علی(ع) مسئله‌ی فتوت امری فردی بوده و دارای گروه و فرقه‌ی منظم نبوده است و حتی تا قرون بعد نظام اجتماعی خاصی که متشکل از اهل فتوت باشد شناخته نشده است؛ فتوت تقریباً به هنگام ظهور تصوف به آن متصل شده و رنگ و صبغه‌ی تصوف بر خود گرفته است و این عمل مخصوصاً در بلاد و مناطق اسلامی با تمدنهای قدیمی مخصوصاً در ایران با تصوف در آمیخته است. حتی می‌توان آثار و نشانه‌های آشکاری را در تصوف از تعالیم اصحاب فتوت در تمامی اعصار و ادوار اسلامی پیدا نمود و عکس این مسئله نیز صحیح است (می‌توان در افکار فتوت نیز از تعالیم صوفیه نشانی یافت) و این دلالت دارد بر اتصال متقابل و ارتباط بین فتوت و تصوف؛ یعنی تأثیر و تأثر هر دو فکر از یکدیگر. در واقع افکار صوفیه بسیاری از تعالیم فتوت را پذیرفته و از آن پر است. چنانکه بسیاری از فتیانی

---

۱. *رساله‌ی قشیری*، ص ۳۲.

که از تاریخ زندگی آنها مطالبی می‌دانیم و اطلاعاتی داریم، یا از صوفیه بودند و یا با صوفیانی آمیزش داشتند و تمایلی به طریقت تصوف در آنها وجود داشت. این مطلب در داستان *نوح عیار* با *حمدون قصار* آشکار است [1] و از سوی دیگر بسیاری از رجال مشهور صوفی را که دارای منزلت عالی در تصوف هستند می‌بینیم که قبل از اینکه به طریقت تصوف وارد شوند از فتیان بودند نظیر *علی‌بن احمد بوسنجی* و *احمدبن خضرویه* و غیره.

اما *فتی*: پیش از اسلام *فتی* فردی بود که آرزوی او محافظت از شرف و حیثیت خود -که نتیجتاً شرف او شرف قبیله محسوب می‌شود- بود و پس از ظهور اسلام عضو گروه و جماعتی شدند که برای این منظور (دفاع از شرف و حیثیت فردی و قبیله‌ای) تشکیل شد؛ اما صفاتی که لازم است *فتی* به آن صفات متحلی و آراسته باشد دو صفت است که اثر ظاهری در زندگی و حیات وی دارد:

اول: مربوط بودن و پیوستگی داشتن با تشکیلات فتوت در داخل هیأت و سازمان اجتماعی خود.

دوم: پیوستگی و اتصال با صوفیه‌ای که در عراق بودند و مطمئناً ارتباط با سازمان‌های کشور ایران داشتند.

این هیأت اجتماعی در دائره‌ی درس *حسن بصری* که *ایوب بن ابی‌تمیمه* وی را (سیدالفتیان) خوانده، تشکیل شده بود. *حسن بصری* را آن طور که ما می‌شناسیم از صدر اسلام کسی است که افکار تصوف را در اسلام پایه‌ریزی نموده و از کسانی است که صوفیه بعدی وی را از اقطاب شمرده‌اند.

بااین بیان معلوم می‌شود که انتقال نظام فتوت به تصوف در عهد *حسن بصری* انجام پذیرفته است، همچنان که گفتار او نیز دلالت بر این موضوع دارد؛ می‌گوید: فتی کسی است که وی را از روی اعمال عبادی نمی‌توان شناخت بلکه او را می‌توان از عمل او -که همه‌ی کارهایش از روی علم و آگاهی است-

---

۱. کشف‌المحجوب، ص ۱۸۳ و ۲۲۸.

شناخت.[۱]

هنگامی که تصوف ظهور کرد به همراه پیدایش تقوی و پارسائی که از اصول آن بود نیز مجموعه‌ی فضائل اخلاقی دیگر -که درباره‌ی فتوت قبلاً گفته شد- رایج گشت و هنگامی که تصوف در طی قرن سوم و چهارم به کمال رسید با فکر اساسی و اصلی که فتوت عربی به داشتن آن ممتاز بود و اعراب قدیمی پیش از اسلام آن را مراعات می‌کردند به صورت آشکاری تقویت شد و آن فکر ایثار بود.[۲]

صوفیه آن اصل را از مبادی اصول تصوف قرار دادند و صفات دیگری را نیز به آن مرتبط ساختند مثل: عدم آزار دیگران، بخشش زیاد، ترک شکایت (رضا)، پرهیز از مقام‌پرستی، مبارزه با نفس، چشم‌پوشی از گناه و لغزش دیگران و غیره، که از پایه‌های فکری تصوف بشمارند.[۳] (اگر بیشتر به صفات فوق توجه شود در همه‌ی آنها نوعی فداکاری نسبت به همنوع و تقدم دیگران بر خود نهفته است.م)

علی‌بن ابی‌بکر اهوازی گفت: اصل فتوت آن است که بنده هرگز بر خویشتن فضل و امتیازی تصور نکند و در نفس خود نیز برتری نبیند. و ***قشیری*** گفته است: اصل فتوت آن است که عبد پیوسته برای رفع حاجات غیر کوشد.[۴]

وبعضی در تفسیر آیه‌ی: قالوا سمعنا فتی یذکرهم یقال له ابراهیم، انبیا/۶۰؛ گفته‌اند فتوت عبارت از شکستن بت‌هاست. (همچنان که در قصه‌ی ابراهیم آمده) و بت در واقع نفس انسان می‌باشد؛ و هر کس با هوای نفس خود مخالفت نماید فتای حقیقی اوست.[۵]

این معانی را ما در طریقت تصوف و ملامتیه به طور یکسان مشاهده

---

۱. طبقات *ابن سعد*، ج ۷ ص ۱۲۸ و ص ۲۵.

۲. فکر ایثار هنوز در قرن بیستم در قالبهای دیگر وسیله‌ی پیشروان مذاهب، تبلیغ می‌شود.

۳. *احیاء العلوم* غزالی، ج ۳ ص ۲۱۳ چاپ قاهره ۱۲۸۲ هق.

۴. *قشیری*، ص ۱۰۳.

۵. *کشاف اصطلاحات فنون تهانوی*، ج ۲ ص ۱۱۵۶.

می‌کنیم که در پی‌ریزی اساس نظرات و تعالیم و حیات معنوی هـر دو فـرقه نقش اساسی بازی کرده است.

اما نظر *تورنینگ* مبنی بر اینکه فتیان به تصوف روی آورده‌انـد بـا اخـلاق فتوت نمی‌تواند موافق بوده باشد، مگر اینکه فرض کنیم منظور او از فتوت همان فتوتی است که قبلاً به نام فتوت اریستوکراسی از آن یاد کـردیم کـه از مشخصات و ویژگیهای طبقه‌ی خاصی از طبقات امت اسلامی بوده است؛ و این نوع فتوت ـ جز در محدوده‌ی زمانی خاص که مورخین محدود به عصر خلیفه ناصر عباسی (۵۷۵ - ۶۲۲ هـ) دانسته‌اند - ظهور نکرده است.

اما وقتی به فتوت در معنی عام نظر می‌کنیم فتوت را از ایـن نـوع فـتوت اریستوکراسی خالی و دور می‌بینیم؛ زیرا این نوع پندار معارض با روح فتوت و تصوف است و تصوف راسـتین را در مسـیر خـود مـی‌بینیم کـه از فـتوت ویژگی‌هائی (صفاتی) را می‌گیرد و اصولی را به فتوت می‌دهد.

فتیان هرگز ادعای برتری بر دیگران در هیچ مورد نـداشـته‌انـد مگـر در معرفت خدا و اعمالی که دلالت بر حفظ و صیانت از شرف داشته باشد، و در داخل نظام اجتماعی که در آن زندگی می‌کردند معتقد به جـامعه‌ای بـی‌طبقه بوده فردی را به فرد دیگر و طبقه‌ای را بر طبقه‌ای دیگر ممتاز نمی‌داشتند؛ و اگر فتیان صوفی مدعی برتری و فضیلت بردیگران بودند این گروه بی‌شک به طبقه‌ی فتوت اریستوکراسی متعلق می‌باشند زیرا اهل فتوت چنان که گـفته شد فقط در معرفت خدا و دفاع از شرف چنین امتیازی برای خود قائل بودند، و پیرو فتوت می‌بایست از چنین ویژگی‌یی برخوردار می‌بود.

چون از ویژگی‌های صوفیه کثرت و بسیاری دعاوی است - و این مسئله، وجه مشخصه‌ی تشخیص صوفیه از ملامتیه می‌باشد که بـعداً تـوضیح داده می‌شود - پس طبیعی است که گروهی از پیروان آنها مدعی دعاوی‌یی بـوده باشند.

پس فتای صوفی کسی است که دارای ادعا بوده و از آن دفاع و حمایت نماید (روی گفته وعمل خود پایدار باشد) و در راه همان ادعا جان خود را نیز از دست بدهد مثل *حسین‌بن منصور حلاج* که گفت: اگر به نفس دعوت و سخن من (ادعای اناالحق) مراجعه کنید در واقع این ادعا جزئی از اصول فتوت است.[1] و این گفتار را از بساط فتوت دارم. « واگر از آن (اناالحق) برگردم از مقام فتوت خارج شده‌ام و شایسته‌ی آن نخواهم بود» و وی این گفتار را از ادعای ابلیس اخذ کرده است زیرا ابلیس ادعا کرد که افضل و برتر از آدم است و گفت: انا خیرمنه، اعراف/ ۱۱. و همچنین فرعون نیز ادعای الوهیت کرد و گفت: انا ربکم الاعلی، نازعات/ ۲۴. که هر دو ادعا دلیل بر فتوت آنها است، ابلیس گفت: «ان سجدت سقط عنی اسم الفتوة.» و فرعون گفت: «ان آمنت برسوله سقطت من منزلة الفتوة»[2].

مورتن ارتباط فتوت را با ملامتیه انکار می‌کند؛ ولی تردیدی در ارتباط بین فتوت و تصوف ندارد. وی این دو (فتوت و تصوف) را دو فکر و طرز تفکر متعارض با هم می‌داند و معتقد است که اصحاب فتوت مردانی هستند که تقوی، شعور، آگاهی به شرف، بزرگواری و دفاع از شرف را با هم آمیخته‌اند؛ در حالی که ملامتیه مردانی هستند که آشکارا دنیا را تحقیر می‌کنند و معتقدند که ملامت و سرزنش نفس برای رسیدن به کمال روحی و اخلاقی ضروری است. و تنها از ملامت نفس می‌توان به کمال روحی دست یافت.

اما اگر فتوت همان توجیه بالا بوده باشد، با مذهب ملامتیه در تعارض خواهد بود و باید گفت که این تعارض شامل فتوت زمان *ناصر* عباسی است ـ قبلاً اشاره شده ـ و آن نوع فتوت مخصوص اریستوکرات‌های آن دوره می‌باشد و می‌توان آن را *فتوت ناصری* گفت. لیکن فتوت اولیه ـ یا فتوت عمومی

---

۱. *طواسین حلاج*، ص ۵۰.

۲. همان، و رک: Massignon. Recuiel des textes inedits. P.69. این دو گفتار تعبیر حلاج از سخن آندو می‌باشد.

متصل با تصوف - ارتباطی شدید نیز با مذهب ملامتی دارد، و ما ـ با اعتقاد به مطالب وارده در رساله‌ی ملامتیه‌ی *سلمی* - اعتقاد داریم که ارتباط فتوت با ملامتیه بیشتر و شدیدتر از ارتباط آن با تصوف می‌باشد و این نظر و اعتقادما را *سلمی* به هنگام بیان صفات ملامتیان ـ که از بین آن‌ها صفات مخصوص فتوت را توضیح می‌دهد ـ تأیید می‌نماید. زیرا پایه گذاران اولیه‌ی مذهب و طریق ملامتی، ملامت را نوعی از فتوت و مردانگی می‌دانستند و به همین علت به خود نام فتیان و رجال را اطلاق می‌کردند.

چنان که *ابوحفص نیشابوری* می‌گوید: «مریدو اهل الملامة متقلبون فی الرجولیة لاخطر لانفسهم»[1] ملامتی در کمال مردی و مردانگی پیوسته در حال تحول است و هیچ منزلتی برای خود قایل نیست. اما صفات مربوط به فتوت که یک ملامتی آن صفات را برای خود و مریدان می‌خواهد و می‌پندارد که جزئی لاینفک از شخصیت ملامتی کامل است، می‌توانیم در رساله‌ی ملامتی *سلمی*، در تمامی صفحات آن پیدا کنیم. صفاتی از فتوت که در آداب ملامتیان وارد شده و در رساله‌ی *سلمی* آمده است در چهل و یک اصل بیان شده و این سخنان به نقل از *ابو حفص حداد*، به *عبدالله الحجام* آمده است: «اگر تو جزو فتیان بوده باشی باید که خانه‌ی تو در روز مرگ تو موعظه و پندی برای فتیان دیگر بوده باشد».[2] وی در این گفتار بذل تمامی مایملک و باقی نماندن چیزی برای پذیرائی از برادران دیگر را منظور می‌دارد[3] آنچه در اصل چهل و پنج، در گفتار *ابوعثمان حیری* در مورد معاشرت و صحبت آمده چنین است: «حسن‌ـ الصحبة، ظاهره ان توسع علی اخیک من مال نفسک و لاتطمع فی ماله و تنصفه و لاتطلب منه الانصاف[4]... و تتحمل منه الجفوة و لاتجفوه» الخ[5].

---

۱. رساله‌ی ملامتیه. ۲. همان.

۳. این پندار را می‌توان با حدیث نبوی: نحن معاشر الانبیاء لانورث، ما ترکناه صدقة، مقایسه نمود. مترجم

۴. رک: قول *حارث محاسبی* (الفتوة ان تنصف ولاتنتصف) *رساله‌ی قشیری*، ص ۱۰۳.

۵. رساله‌ی ملامتیه.

دیگر از اصول ملامتی: «ان للملامتی هو من لایکون له من باطنه دعوی و لامن ظاهره تصنّع و لامراءاة».[1]

و باز: «انّ الملامتیة کو هوا ان یخدموا او یعظموا او یقصدوا و قالوا ماللعبد و هـذه المطالبات؟ ـ انما هی الاحـرار».

از اصول دیگر این طایفه: «ترک الاشتغال بعیوب الناس و دوام الاشتغال بعیوب النفس و اتّهامهـا»[2].

کسی که اصول مورد رعایت این طایفه را در رساله‌ی ملامتیه جمع نموده و آن اصول و ویژگی‌های فتوت را آن چنان که ملامتیان داشته‌اند تـوضیح و شرح داده است می‌گوید از سخنان اهل ملامت می‌توان به باورشان پی بـرد همچنان که از بعضی از ملامتیان سئوال شد که چه کسی استحقاق نام فتوت را دارا می‌باشد؟ ، جواب داد:

«کسی که در او اعتذار آدم، صلاح و یا صلابت نوح، وفای به عهد ابراهیم، صدق اسماعیل، اخلاص موسی، صبر ایوب، گریه‌ی داود، سـخا و بـخشش محمد(ص)، مهربانی ابی‌بکر، مردانگی و حمیت عمر، حیای عثمان و عـلم علی(ع) جمع باشد، و پس از دارا بودن همه‌ی این صفات باید که نفس خود را تحقیر و سرزنش نماید و در قلب خود چیزی را که امکان ذره‌ای عدم رضایت حق باشد رسوخ ندهد (چیزی که شاید فی‌نفسه موجب عدم رضایت اوست به قلب خطور ندهد) و پیوسته عیب‌های نفس و نقصان افعال خود و برتری دیگران را بر خود در تمامی حالات مشاهده کند در این حالت می‌تواند فتی محسوب شود».[3]

و اگر بگوییم که اکثر تعالیم ملامتیان از فتوت اخذ شده چیزی به مـبالغه نگفته‌ایم و به این مطلب (تقلیداز تعالیم فتوت) به هنگام پرداختن به شـرح اصول ملامتیه و محل ظهور آن از نیشابور اشاره‌ی مفصلی خواهیم کرد. اما به

۱.همان و *رساله‌ی قشیریه*، ص ۱۰۳.   ۲. همان.

۳. رساله‌ی *ملامتیه* و *رساله‌ی قشیریه*.

نظر من ملامتیه همان *فتیان* یا پارسایان حقیقی مسلمین بودند؛ چنان که در نظرات و آداب و عقاید ملامتیه ظاهراً و باطناً تعالیم فتوت بیشتر از فرق دیگر آشکار و متجلی است و اگر *جنید* انصاف می‌ورزید نمی‌گفت: «فتوت در شام، و زبان و لهجه در عراق و صدق در خراسان است» بلکه می‌گفت: الفتّوة و الصدق بخراسان؛ یعنی فتوت و راستی هر دو مخصوص خراسان است.

بخش دوم

○ ظهور ملامتیه در نیشابور

از آنچه تا حال از علاقه و ارتباط عمیق بین رجـال مـلامتیه و تـصوف و فتیان مذکور افتاد معلوم شد که ظهور ملامتیه بدون سابقه و به طور ناگهانی نمی‌تواند در نیشابور بوده باشد و همچنین منفرد و منفک از حرکت عمومی تصوف ـکه در شهرهای معظم تمدن اسلامی طی قرون دوم و سوم به ظهور پیوست - نمی‌تواند باشد هـمچنان کـه پس از ظـهور (حـرکت مـلامیه) در محدوده‌ی جغرافیائی معین (نیشابور) متوقف نشد بلکه به راه و مسیر خود با کمک و استمداد از عناصر سابق بر خود، در تاریخ تصوف ادامه داد و با تعمق در عناصر سابق، لباس و قالب تازه‌ای بر آنها دوخت و اساس تعلیمات فکری ملامتیه را پی‌ریزی کرد و در طی این جریان و حرکت، به مذاهب و مسالک مختلف صوفیانه منشعب شد.

و به خاطر همین مسئله است که محقق نباید به تاریخ مدرسه‌ی ملامتیه‌ی نیشابور بی‌توجه باشد اگر بخواهـد در حـرکت تـصوف عـمومی رایـج در خراسان مطالعه کند؛ و باید در پژوهش، به نکات زیر توجه نماید:

الف. این حرکت چگونه به ظهور پیوست. ب. چه کسانی پایه گذار و پیرو

آن بودند؟ ج. ارتباط این حرکت با فرق تصوف که پیش از این حرکت وجود داشت چگونه می‌باشد؟ و باید در مسیر پژوهش نکته‌های زیر بررسی شود:

الف. باید نزدیکی و قرابت و پیوند مدرسه‌ی نیشابور و خراسان را مشخص کند.

ب. ارتباط و نزدیکی این حرکت را با مدارس تصوف اسلامی بلاد دیگر معلوم نماید. و پس از تعیین و تحدید مطالب فوق ناگزیر است به جنبش‌ها و حرکت‌های صوفیانه در قرن چهارم و پس از آن نیز نظر بیندازد تا بتواند میزان و زمان آمیزش افکار صوفیه و ملامتیه را در خارج از مدرسه‌ی نیشابور معین کند.

بنابراین ظهور و پیدایش ملامتیه در نیشابور به جنبش‌های فکری تصوف -که قبل از پیدایش این فرقه در خراسان یا خارج از آن وجود داشت- مربوط نمی‌باشد بلکه آن طور که ما اعتقاد داریم به جنبش و حرکت دیگری که فاقد رنگ صوفیانه و حتی دینی بود، مربوط می‌شود و این جنبش همان فتوت است که در هاله‌ای از ابهام پوشیده است. و چه بسا امکان دارد که نتیجه‌ی این ارتباط موجب شده باشد که *قشیری* در رساله‌ی خود که مربوط به تصوف است بخشی ویژه را به کلام و عبارات فتوت اختصاص دهد و این امر نمایانگر ارتباط بین تعالیم ملامتیه و فتوت در نیشابور قبل از به وجود آمدن تعالیم صوفیه و رواج آن در خارج از نیشابور است. و این جنبش با همه‌ی مشکلاتی که با آن رویاروی بوده هنوز از آن سرزمین رخت برنبسته است.[۱]

این مسئله‌ی اخیر بسیار مشکل‌تر از مسئله‌ی قبلی است زیرا آگاهی و اطلاع ما از تعالیم و اسلوبهای فتوت - علیرغم نوشته‌ها و کتب بسیار - همیشه ضعیف و کم بوده است و این جنبش و حرکت از اکثر جنبشهای دیگر اسلامی مهم‌تر، و شایسته است که محققین و اندیشمندان به طور جداگانه به تحقیق

---

۱. برای بررسی دقیق بجاست که به‌جنبش صفاریان که نوعی جوانمردی بوده، توجه شود. م.

در این حرکت اقدام و کتاب مستقلی انتشار دهند و نیز مناطق تاریخی و جنبه‌های اجتماعی، سیاسی و صوفیانه‌ی این حرکت را مشخص سازند.

حرکت و سیر فکری تصوف را در خراسان از لابلای کتابهای معتبر تاریخی نمی‌توانیم قبل از حرکت *ابراهیم‌بن ادهم عجلی* (متوفی ۱۶۰ ه) بشناسیم. *ابراهیم ادهم* اصول خود را در تصوف، از استادان خود که از رجال بصره بودند آموخته است. توجه ما در موضوع حرکت صوفیه‌ی خراسان و ذکر *ابراهیم ادهم*، مطلقاً خود *ابراهیم ادهم* نیست بلکه منظور ما پیروان و شاگردان مکتب فکری او هستند که پس از مرگ وی، به شام و بلخ رفته و حرکت وسیعی را آغاز کردند و از طریق خطبه‌ها و سخنرانی‌ها و ذکر قصص دینی، تعلیمات استاد خود را در میان قبایل خراسان بزرگ طی نیمه‌ی دوم قرن دوم نشر دادند به طوری که ممیزات و مشخصات مدرسه‌ی بصره را از لحاظ تصوف به طور واضح می‌توان در مدرسه‌ی بلخ مشاهده نمود از آن جمله: مبالغه و زیاده‌روی در زهد و پارسائی و عبادت و خوف و التزام به آداب فقر را می‌توان نام برد. همچنین تصوف را امر باطنی در نظر گرفتن، و اینکه با مظاهر خارجی نمی‌توان تصوف را فهمید ادعایی درست نیست؛ همچنانکه در این حرکت، مبارزه‌ی علنی با نظام و روشهای دینی و تقلیدهایی که اهل شام به طور تعبدی از مسائل دینی داشتند به چشم می‌خورد.

باید گفت که *ابراهیم ادهم* اصول زیادی به تعالیم صوفیان بصره اضافه ننموده است؛ اما مطابق نظر استاد *ماسینیون* وی در بعضی از مفاهیم و معانی تصوف مدرسه‌ی بصره، نظیر مراقبت، تعمق نموده و آن را به دقیق‌ترین شکل خود یعنی مجرد از تأمل یا تفکر در نفس در نظر گرفته است؛ یا غمی را که *ابراهیم ادهم* حلال می‌شمارد همان حزن دل است و اینگونه غم را زینت صوفی می‌داند. نیز فقری که وی در نظر دارد به معنی رضای دایمی خدا از بنده

می‌باشد.

اما شاگردان و پیرون وی تحت تأثیر عوامل محیطی و محلی - اگر بتوان چنین تعبیر نمود - به سخنان استاد خود مطالب بسیاری افزودند و حتی به آنچه که در مدرسه‌ی بصره آنها را اساس قرار داده بود بسیار اضافه کردند و در شرح بعضی از افکار صوفیه راه افراط رفتند. در حالی که آن افکار قبلاً از قواعد ساده و بسیط در سلوک و طریقت محسوب می‌شد. همچنان که ما *شقیق بلخی* (متوفی به سال ۱۹۴ ه) را که از افضل شاگردان *ابراهیم ادهم* است می‌بینیم که توکل صوفی را در همه‌ی کارها رجوع به خدا می‌داند.

ابراهیم ادهم و دیگران از توکل سخن می‌گویند ولی توکل علی الله *ابراهیم*، توکل در کارهایی است که اسلام به انجام آن امور تشویق می‌کند.

اما شقیق بلخی علت و دلیل تشریح خود را درباره‌ی توکل و آنچه مترتب بر آن است برای تنظیم راه و روش صوفیانه‌ی مریدان خود بیان می‌کند و این تشریع و تدریس او بر مریدان وی، نتیجه و اثر خاصی در تصوف، مخصوصاً تصوف خراسانی به جای می‌گذارد و حتی در تصوف بعضی از ملامتیه‌ی نیشابور به شکل ویژه‌ای مؤثر می‌افتد.

قصه‌ی *ابراهیم ادهم* را *ابونعیم* در شرح حال مبسوطی که از وی نقل کرده یادآوری می‌کند و می‌نویسد: این داستان مردی است که *توکل* رادر تمام لحظات زندگی مراعات می‌کرد و اگر وی در عراق و شام برای به دست آوردن روزی حلال و خالی از شبهه در سیر و سیاحت بود، دلیل محکمی است بر اعتماد کامل وی بر خدا و توکل بر او.

اما توکلی که شاگرد وی *شقیق بلخی* از آن سخن می‌گوید در معنی دیگری است. شقیق، توکل را در معنی «اطمینان و طمأنینه‌ی نفس به وعده خداوندی» می‌داند، و اگر بخواهیم مقدار صدق زاهد را در توکل او درک نماییم باید به یکی از مفهوم‌های زیر توجه کنیم که *شقیق* در توصیه‌ی این اصل

خود به کدام نظر پای‌بند بوده است: به وعده‌ی خدا، یا به وعده‌ی مردم؟

و اگر شخصی، توانائی آن را نداشته باشد که مدت عمرش را زیاد نماید و یاویژگی‌های خلقت خود را تغییر دهد، چگونه می‌تواند موجب ازدیاد روزی خود شود؟ پس چرا مرد در راه به دست آوردن شبح‌های موهوم و فانی، تلاش می‌کند؟ و همچون سگهای بازاری در بازارهایی که خالی از شائبه‌های آلایش نیست پرسه می‌زند؟ چنین فکری که *شقیق* مبلغ آن است با اینکه فکر عمیقی است انسان را به دام جبر گرفتار می‌کند. زیرا گفتار او به مفهوم تسلیم مطلق در برابر اراده‌ی خدایی و اقرار غیرمستقیم به قضا و قدر می‌باشد. و نیز قول *شقیق* تعطیل تام اراده‌ی انسان را می‌رساند و رضای مطلق به آنچه که در علم خدا مقدّر است را داراست؛ این گفتار وی در تطور و تحول تصوف، پس از دوره‌ی *شقیق*، اثر بسیار به جای گذاشته است از آن جمله:

اول: ترک تلاش برای روزی، زیرا بازارها و مشاغل، مسموم هستند. نتیجتاً انزوای مطلق را همراه دارد.

دوم: برتر شمردن فقر بر ثروت و بی‌نیازی (تلاش برای نیازمند بودن به جای بی‌نیاز بودن).

و در این مورد *شقیق* گفته است: وقتی فقیر به مرحله‌ای برسد که در آن مرحله،از غنا بترسد آنچنان که از فقر می‌ترسید، در آن وقت زهدش به درجه‌ی کمال رسیده است.[1]

پس گفتار اول که از اهم مبادی تصوف خراسانی تا عهد *شقیق* است همانا ترک کسب (بیکار و منزوی بودن) می‌باشد و برای نشر این نظر پس از *شقیق*، شاگردان وی از جمله: *حاتم الاصم* (۲۳۷ ه)،*احمدبن خضرویه* (۲۴۰ ه) و *محمدبن الفضل بلخی* (۲۴۳ ه) اقدام نموده‌اند.

و از کسانی که ناشر این فکر در نیشابور بودند می‌توان از *ابوحفص حداد*

---

۱. شرح *رساله‌ی قشیریه*، ج ۱ ص ۱۰۰.

ملامتی (۲۶۴ ه) و *احمدبن حرب* (۲۳۴ ه) نام برد. و مسلم است که مرکز تصوف قوی که در بلخ متشکل و در آن زمان مشهور بوده - در مدت کوتاهی طی نیمه‌ی دوم قرن سوم - به نیشابور که از آن رجال بزرگ ملامتیه‌ی اولیه ظهور کرده‌اند منتقل شد. و همچنان که بعداً توضیح داده خواهد شد و در فصول بعد نیز آشکار خواهد شد،این مردان یعنی مؤسسین مذهب ملامتیه ارتباطی غیرقابل انکار (از نظر فکری) با بزرگان مدرسه‌ی بلخ و بعضی از بزرگان مدرسه‌ی بغداد (از طریق شاگردان) یا مصاحبت با آنها یا به قصد زیارت داشتند و نمی‌توان ارتباط فکری این مدرسه با مدارس دیگر موجود در محدوده‌ی مناطق اسلامی را انکار نمود و مورد تردید قرار داد.

اگر سلمی و مورخین دیگر تصوف، منشاء و پایه‌ریزی مذهب ملامتیه را فقط وسیله‌ی شخص *ابوحفص نیشابوری* و یا *حمدون قصار* (۲۷۱ ه) و یا هر دو می‌پندارند، به اعتبار بنیانگذاری این مذهب وسیله‌ی دو شخص مذکور در نیشابور است و به نظر من کار منطقی نخواهد بود که تمام اصول ملامتیه را آنقدر که می‌شناسیم از سخنان این دو مرد بدانیم. درمیان اصول و گفتار ملامتیه فقط اصولی را می‌توانیم از این دو بدانیم که سلمی خود در رساله‌ی ملامتیه از این دو نقل نموده است و همچنین اصول و سخنانی را که نویسندگان کتب تصوف و یا طبقات مشایخ از این دو نقل نموده، و در کتاب خود آورده‌اند. همچنین منطقی نیست که اصول ملامتی را یا از این دو و یا رجال دیگر مشهور ملامتیه، که از محضر این دو کسب فیض نموده‌اند ـ نظیر *عبدالله‌بن منازل* (۳۲۹ ه)، *ابوعمروبن نجید* (۳۶۱ ه)، *ابوعلی محمدبن عبدالوهاب ثقفی* (۳۲۸ ه)، *محفوظ بن محمود نیشابوری* (۳۰۳ ه)، *محمدبن احمدالفراء* (۳۷۰ ه) و دیگران - بدانیم؛ زیرا اصول ملامتیه که *سلمی* در رساله‌ی خود از آنها نام می‌برد، ارتباطی غیرقابل انکار با افکار و نظرات رجال دیگر، غیر از رجال یاد

شده -که شاید ملامتی نبودند ـ دارد ولی می‌توان تصور کرد که این مردان نظرات را از ایشان گرفته و پس از شرح و تفسیر در معرض دید عامه قرار داده‌اند؛ حتی *سلمی* به‌طور غیرمستقیم و ضمنی اقرار می‌کند که اصول وی تنها از گفتارهای ملامتیه اخذ نشده است، زیرا وی از متصوفه‌ی قرن سوم مثل *یحیی‌بن معاذرازی* ، *شاه کرمانی* ، *سهل‌بن عبدالله تستری* سخن می‌گوید تا می‌رسد به *ابوحفص نیشابوری*، *حمدون قصار و ابوعثمان حریری*؛ و همچنین از متصوفه‌ی قرن چهارم از *ابوبکر واسطی*، *ابوعمرو دمشقی*، *ابوبکر محمدبن علی کتانی*، سخن گفته و به ملامتیه‌ی قرن چهارم نظیر *ابوعمروبن نجید*، *ابن منازل*، *ابومحمد عبدالله ابن محمد رازی* و دیگران نیز توجه کرده است. حتی وی بیشتر از سخنان *بازید بسطامی* در رساله آورده و اصول ملامتیه را با استشهاد به سخنان وی نقل کرده است؛ چنان که خواننده می‌پندارد که بایزید یکی از ملامتیه بوده است.

در حقیقت مذهب ملامتیه روش و طریق ویژه در تاریخ تصوف اسلامی است که در آن توجه مخصوصی به نفس انسانی و اعمال نفسانی می‌شود و همچنین نظرات مخصوصی درباره‌ی زهد و مظاهر آن داراست. پس هر آنچه که می‌تواند از لحاظ اساس و پایه بودن برای این مذهب صلاحیت داشته باشد ـ خواه گفتار ملامتیه و یا دیگران، یا آیه‌ی قرآنی یا حدیث نبوی ـ *سلمی* آن‌را اصلی از اصول ملامتیه یادکرده است. و ما خواهیم دید که اصول چهل و پنج گانه‌ی یاد شده در رساله‌ی *سلمی*، در واقع فروعی از تعداد کمی از اصول اساسی مذهب ملامتیه و مبادی عامه‌ای است که وسیله‌ی آن اصول اندک، می‌توان پایه‌های مذهب ملامتی و جوهر مذهب و فکر آنها را مشخص نمود و در این مبادی و اصول قلیل است که خصایص اساسی افکار ملامتی مندمج و مکنون است. و این مبادی و اصول می‌تواند وجه مشخصه‌ی رجال ملامتیه باشد. و با این اصول است که ملامتی از پیروان فرقه‌های دیگر تصوف ممتاز و مشخص می‌گردد.

○ مدرسه‌ی نیشابور

در نیمه‌ی دوم قرن سوم هجری سه نفر از بزرگان صوفیه ـ که مقدمشان *یحیی‌بن معاذ رازی* (متوفی ۲۵۸ ه) است ـ معاصر بودند. *یحیی* کسی است که *قشیری* درباره‌اش می‌گوید: «وی مردی بود که زبانی مخصوص در رجا، و کلامی در معرفت داشت.»[۱]

یحیی‌بن معاذ ـ برخلاف مقام و منزلت بلند خود که در بین رجال تصوف اولیه داشت – اثر بزرگ و مهمی در تصوف برای اهل نیشابور نگذاشت زیرا وی عنایتی به مسائل نظری در تصوف داشت و به آن همت می‌گماشت؛ اما رجال و مردان نیشابور به مسائل عملی در طریقت خود بیشتر توجه داشتند. و از طرفی وی اهل نیشابور نبود برخلاف *ابوحفص نیشابوری و حمدون قصار* که خود هر دو از اهل نیشابور بودند که به وطن و هموطنان خود توجه بیشتر داشتند اگرچه مقام و منزلتشان در طریقت کمتر از *یحیی‌بن معاذ* بود.

اما *ابوحفص نیشابوری* از محله‌ی کورآباد از دروازه‌ی نیشابور در راه بخارا بود.[۲] *هجویری و ابونعیم* می‌گویند: استاد وی *عبدالله اباوردی* بود.[۳] *شعرانی*، از شیوخ وی *عبدالله المهدی* را، نام می‌برد.[۴] و *هجویری و ابونعیم*، وی را *عبدالله المهدی*

---

۱. *رساله‌ی قشیریه*، ص ۱۶.

۲. ابوحفص عمروبن سالم یا ابن‌مسلم و ابن‌سلمه. *خطیب‌بغدادی* به نقل از *سلمی* می‌گوید: اسم وی عمروبن سالم و یا عمروبن سلمه؛ رک: *تاریخ بغداد*، ج ۱۲ ص ۲۲۰: طبقات *سلمی*.

۳. حلیة الاولیا، ج ۱۰ ص ۲۲۹.

۴. *طبقات شعرانی*، ج ۱ ص ۷۰.

علی نصرآبادی ذکر می‌کنند و وی را از اهالی نیشابور می‌دانند زیرا نصرآباد محله و نام قبیله‌ای در نیشابور است. اما از این دو شیخ (عبدالله اباوردی و عبدالله المهدی) اطلاعی در دست نداریم ولی ظن قریب به یقین است که این دو دارای معروفیت و شهرت نبودند و در حرکت تصوف در نیشابور سهمی نداشتند و به هنگام پایه گذاری مذهب ملامتیه وسیله‌ی *ابوحفص* در نیشابور نبودند. اما *ابوحفص* در بین مردم نیشابور و حتی صوفیان بغداد دارای منزلت و مقامی ارجمند بود.

خطیب بغدادی به ما می‌گوید: «زمانی که *ابوحفص* وارد بغداد شد هرچه از مشایخ صوفیه در بغداد بود پیش او آمدند و او را احترام نمودند و منزلت و مقام ویژه‌ای برای او قائل شدند و وی را ارج نهادند.» و *خلدی* می‌گوید: که من از *جنید* شنیدم که گفت: «ابوحفص مردی از عارفان واقعی و اهل حق بود و هر وقت او را ملاقات کردم دیدارش مرا مستغنی ساخت. وی از حقایق امور سخن می‌گفت» و نیز جنید گفت: «*ابوحفص* از مردانی بود که در علم دنیا و آخرت به حد کمال رسیده بود و همه‌ی مردم خراسان، احوالشان و اعمالشان و حقیقت‌شان به حد کمال است.»[1]

و حتماً بعضی از افکار و نظرات مربوط به فتوت (همچنان که قبلاً گفته شد که در خراسان به نحو بارز و آشکار موجود بود) مخصوصاً فکر فدا نمودن نفس و از خودگذشتگی (فداکاری در مقابل دیگران) و ایثار و غیره، در طریقه و افکار رجال مدرسه‌ی نیشابور از راههایی که فعلاً نمی‌توان آنها را معین و مشخص نمود وارد شده است و چنان که عالماً و عامداً رجال این مدرسه معانی و مفاهیم دیگر تصوف را گرفته‌اند، فتوت و اصول آن را نیز نمونه‌ی بارز و مثل اعلای حیات معنوی در نظر آورده‌اند. زیرا پیش از ظهور ملامتیه، فتوت یکی از جریانات مهم اجتماعی بود.

---

۱. *تاریخ بغداد*، ج ۱۲ ص ۲۲۱

آنچه از بحث فوق می‌توان نتیجه گرفت این است که آنچه از تاریخ زندگی بنیان‌گذاران ملامتیه امثال *ابوحفص و حمدون قصار* و دیگران می‌دانیم چنین می‌رساند که بسیاری از سخنان فتوت را صوفیه داخل تعالیم خود نموده و آنها را به فنون، و روشهای خود آمیخته‌اند در حالی که رجال پیش از آنها به این‌کار دست نزده‌اند.

سلمی درباره‌ی *ابوحفص* می‌گوید: از عبدالرحمن‌بن الحسین صوفی شنیدم که می‌گفت: به من خبر دادند که مشایخ بغداد در پیش ابوحفص جمع شدند و از وی درباره‌ی فتوت سؤال کردند؛ وی گفت: اگر شما را زبان و بیانی است در این مورد نظر بدهید. *جنید بغدادی* گفت: فتوت عبارت است از ترک نسبت و اسقاط رؤیت.

ابوحفص گفت: چه نیکو گفتی! اما فتوت در نظر من ادای انصاف و ترک مطالبه‌ی انصاف است. پس *جنید* گفت: ای یاران برخیزید *ابوحفص* با این سخن خود، بر آدم و ذریه‌ی آدم برتری یافت.[1] و این اعتراف جنید، به سبقت ابوحفص از جنید و دیگران در میدان فتوت دلالت دارد، و اگر گفتار این دو (*جنید و ابوحفص*) را مقایسه کنیم، سعه‌ی صدر و بینش وسیع *ابوحفص* را در این مسئله می‌بینیم، و نظر و دید هر دو را می‌شناسیم. پس *جنید* فتوت را در اسقاط رؤیت می‌بیند یعنی عدم توجه به اعمال با دید اعتبار و تقدیر؛ و ترک نسبت، یا اسقاط پیوندها و علایق و روابطی که انسان را به چیزی یا موجودی غیر از خدا متصل و علاقمند می‌سازد. پس با این دو تعبیر فتوت در نظر جنید همان زهد کامل است.[2]

اما *ابوحفص*، فتوت‌را در اجرای عدالت و انصاف و ترک مطالبه می‌داند و یا

---

۱. *طبقات سلمی*؛ و حلیة الاولیاء، ج ۱۰ ص ۲۳۰.

۲. غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هرچه رنگ تعلق‌پذیرد آزاد است

(حافظ ـ م)

به تعبیر دیگر اجرای تمام واجبات شرعی و اجتماعی بدون اینکه عامل به این قوانین، انتظار اجرای عدل و انصاف دربارهٔ‌ی خود داشته باشد از سوی شرع یا اجتماع؛ و یا به مفهوم دقیق و عمیق، فتوت در نظر وی فداکاری خالص و محض می‌باشد. و آنچه این نظر را تأیید می‌کند نقل قول *خطیب بغدادی* دربارهٔ‌ی اوست: زمانی که *ابوحفص* می‌خواست از بغداد خارج شود وی را همه‌ی مشایخ و فتیان صوفی مشایعت می‌کردند و چون می‌خواستند برگردند بعضی از مشایعت‌کنندگان ازاو خواستند که با عبارتی آنها را به فتوت راهنمایی و دلالت نماید، و گفتند: فتوت چیست؟ گفت: فتوت از استعمال و عمل به آن فهمیده می‌شود. یعنی فتوت عملی است نه نظری. پس همه‌ی مشایخ از کلام وی در شگفت ماندند.[1] یعنی فتوت نظام و اسلوب و روشی از زندگی و حیات صوفی را تشکیل می‌دهد و صوفی اصول فوق را مراعات می‌کند و این نظام همان زندگی ملامتیه را شامل است و نظریه‌ای نیست که قابل توضیح و شرح باشد و از آن سخن گویند. (راه عشق پیمودنی است نه نمودنی و راز مهر نهفتنی است نه گفتنی)

نیز دربارهٔ‌ی ابوحفص چنین گفته شده: آمده است که *ابوحفص* با *احمدبن خضرویه* (۲۴۰ هـ) ـ که به قصد ملاقات وی از بلخ آمده بود و آنچنانکه مترجمین و تذکره‌نویسها گفته‌اند وی در فتوت مقام بزرگی داشت (کبیرا فی‌الفتوة) ـ ملاقات کرد. پس از ملاقات، *ابوحفص* گفت: «کسی را از نظر همت بلند، باهمت‌تر و از نظر صدق، صدیقتر از *احمد خضرویه* ندیدم» و *سلمی* دربارهٔ‌ی وی می‌گوید: «وی در بین مشایخ خراسان به فتوت مشهور بود.»[2]

احمدبن خضرویه از یاران *ابوتراب‌نخشبی* (۲۴۵ هـ) است که بر فتوت او نیز دلایلی وجود دارد و برای من هیچگونه شکی وجود ندارد که ابوحفص با هر

---

۱. *تاریخ بغداد*، ج ۱۲ ص ۲۲۲.

۲. رک: *رساله‌ی قشیری*، ص ۱۸؛ *طبقات سلمی* ۲۱ ب.

دو صوفی فتی ارتباط داشته و این هر دو اثری مهم در تشکیل فکر ملامتیِ وی به جای گذاشتند. و به این دیدار و ملاقات وی بزرگان ملامتیه‌ی نیشابور نظیر *ابوعثمان‌حیری* (۲۹۸ ه) اشاره کرده‌اند. همچنین از افرادی که به ملاقات با *ابوحفص* افتخار نموده‌اند، می‌توان از *ابوالفوارس شاه‌بن شجاع کرمانی* (متوفی حدود سال ۳۰۰ ه) و محفوظ‌بن محمود نیشابوری (سال ۳۰۳ ه) و دیگران نام برد. و از کسانی که با وی مصاحبت داشتند، *ابوعلی محمدبن عبدالوهاب ثقفی* که امام وقت نیشابور بود (۳۲۸ ه)، *ابوعلی عبدالله‌بن محمود* معروف به *مرتعش* (متوفی بغداد ۳۲۸ ه)، *ابومحمد عبدالله‌بن محمد خراز* (متوفی حوالی ۳۰۱ ه) و دیگران را می‌توان نام برد.

از مشهورترین رجال ملامتیه می‌توان *ابوصالح حمدون‌بن احمدبن عماره* معروف به *قصار* (متوفی به ۲۷۱ ه) را نام برد که یکی از بزرگان و علمای فقه مذهب *سفیان ثوری* است، و از مشهورترین استادان وی در تصوف، دو نفر می‌باشند.

نخست: *سلمان* یا *سالم باروسی* است.[1] وی از بزرگان مشایخ نیشابور با پیروان بسیار بود. *سلمی* از جد خود *ابوعمروبن‌نجید* ملامتی نقل می‌کند که گفت: *سالم‌بن حسن باروسی* پیش *محمدبن کرام* (متوفی سال ۲۵۶ ه) رفت، *محمدبن کرام* از *باروسی* پرسید: اصحاب و یاران مرا چگونه دیدی؟ وی جواب داد: «اگر رغبتی که در باطن دارند در ظاهرشان و زهدی که در ظاهرشان است در باطنشان بود هر آینه از رجال محسوب می‌شدند. سپس گفت: نماز و روزه و خشوع بسیار در ظاهرشان می‌بینم ولی در آنها نوراسلام نمی‌بینم.»

نتیجه‌ای که از این گفتار تاریخی می‌توان گرفت این است که *باروسی* از پیشروان و مؤسسان مذهب ملامتی است. به عقیده وی نوری که در چنان

---

۱. *طبقات شعرانی*، ج ۱ ص ۸۶؛ انساب سمعانی ص ۱۵۹.

وقت از زهد مشاهده می‌شود، نورِ زهدی دروغین است نه زهد حقیقی و با این بیان زهد و تقوا از دیدگاه ملامتی مشخص و آشکار می‌شود. ما از محتویات تاریخ می‌فهمیم که *ابن‌کرام* و یارانش به سیر و سیاحت در شهرها مشغول بودند در حالی که ملبس به لباس وصله‌دار چرمین بودند و دستار سفیدی می‌بستند و در هر کوی و برزن با ذکر احادیث به موعظه مشغول می‌شدند. لذا *باروسی* وقتی که ظاهر آنها را مشاهده نمود به انکارشان برخاست زیرا در عملشان ریا و تزویر مشاهده می‌نمود (زهد دروغین موجد ریا و تزویر است). در حالی که *باروسی* از *ابن‌کرام* و یاران وی - همچنان که استادان ملامتیه از پیروانشان می‌خواهند - طالب زهد باطنی بود، نه زهد ظاهری، و رغبتی که آنها مدعی آن هستند باید در ظاهرشان آشکار شود و پنهانی نباشد در غیر این صورت به کثرت ورع و خشوع و نماز و روزه تظاهر می‌کنند. یعنی باید ظاهرشان آئینه‌ی باطنشان بوده باشد. از این گفتار فراست و تیزهوشی *باروسی* درباره‌ی مردی چون *ابن‌کرام* (که در تعلیمات خود مریدان را به ایمان ظاهری یعنی اقرار با زبان بدون اسکان ایمان در دل دعوت می‌کرد) مشخص می‌شود و جای تعجب نیست.

دومین نفر از استادان *حمدون قصار*، *ابوتراب نخشبی* (۲۴۵ هـ) است وی از بزرگان و اکابر مشایخ نیشابور و از کسانی است که در نیشابور به علم و زهد و فتوت مشهور بوده است و از نظرات وی (*ابوتراب*)، در تعالیم شاگردش (*حمدون*) در مسائل: توکل، سؤال، و نهی از پوشیدن لباس مرقّع، نیز در معانی صدق، اخلاص، و غیره نشانه‌هایی مشاهده می‌شود.

حمدون از شهرت و معروفیت خاصی در بین مشایخ و مردم نیشابور بهره‌مند بود و در حقیقت مؤسس حقیقی و اولین پایه‌گذار مذهب ملامتیه می‌باشد یا لااقل وی دستور به‌تأسیس این مذهب داده است. *سلمی* وی را شیخ و پیر ملامتیه‌ی نیشابور می‌داند و می‌گوید که انتشار مذهب ملامتیه از وی

شروع شده ست.[1] و این عبارت *سلمی* را *قشیری* در رساله‌ی خود و شعرانی در طبقات خود آورده است. اگر چه پیروان *حمدون قصار* به ملامتیه مشهور نبودند و ملامتی نامیده نمی‌شدند بلکه آنها را *حمدونیه* یا *قصاریه* می‌خواندند.[2] قبلاً به ارتباط *ابوحفص* بااصحاب فتوت صوفیه در داخل و خارج خراسان و به منزلت و مقام مخصوص وی در آن منطقه اشاره نمودیم؛ اما از لابلای اوراق تاریخی ارتباط *حمدون قصار* را با فتیان صوفی و دیگران قوی‌تر می‌بینیم. زیرا در نیشابور بدون شک کسانی بودند از فتیانی که صوفی نبودند و در زمان *حمدون قصار* زندگی می‌کردند و این گروه دارای تشکیلات و جلسات و هیات‌هایی بودند که شناختن آنها فعلاً برای ما امکان ندارد و چیزی از تشکیلات آنها نمی‌دانیم. اما به چنین فتی در آن زمان *عیّار* و احیاناً شاطر (رند)[3] اطلاق می‌کردند؛[4] البته به فتیانی که معتقد به تصوف نبودند. بی‌شک بین رجال ملامتی و این گروه یعنی فتیان غیرصوفی یاعیاران ارتباطی وجود داشت؛ و این موضوع را در داستانی که *هجویری* و *عطار*[5] نقل می‌کنند به وضوح مشاهده می‌کنیم و از آنجا می‌توان پی برد که در اخلاق و سیرت *حمدون قصار* نشانه‌هائی است که دلیل ارتباط وی با این گروه (عیاران یا فتیان غیرصوفی) می‌باشد.

حمدون گفت: روزی در یکی از محله‌های نیشابور می‌گشتم ناگهان *نوح عیار* را که - یکی از دو نفری بود که به فتوت مشهور بودند و از بزرگان شطار در نیشابور بود - دیدم، پس وی را صدا زدم و گفتم: که ای نوح، فتوت چیست؟ پس جواب داد که: فتوت من یا فتوت تو؟ پس گفتم: هر دو را وصف کن! پس

---

۱. *طبقات الصوفیه*، ص ۲۶.
۲. *کشف‌المحجوب*، ترجمه‌ی نیکلسون، ص ۱۸۳.
۳. عاشق و رند و نظربازم و می‌گویم فاش / تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام
(حافظ ـ م)
۴. عیّار از اسامی شیر است و به هر شجاعی اطلاق می‌شود. شاطر، به تیزهوشی، و نیز بدی و خبث معروف بود، جمع آن شطّار است. المنجد عیّار را به معنی بسیار گردنده و سیاح معنی می‌کند.
۵. *تذکرةالاولیا*، ج ۱ ص ۳۳۴؛ *کشف‌المحجوب*، ص ۱۸۲.

گفت: «قبای خود را درآوردم و خرقه پوشیدم! و کارها و اعمالی که مطابق و موافق خرقه بود انجام دادم تا این که یک صوفی شدم و از معاصی و گناهان و ارتکاب آنها پرهیز کردم، به خاطر حیایی که از خدا داشتم. اما فتوت تو! تو خرقه را دور انداختی تا اینکه مردم تو را خدمت و احترام نکنند و تو بدان وسیله مردم را فریب ندهی؛ پس فتوت من در پیروی از ظاهر شرع است و فتوت تو در لبیک گفتن به خواست و ندای قلب است.»

و این مطلب عیناً همان پایه و اساسی است که ملامتیه، سلوک و طریقت خود را بر آن بنا نهاده‌اند؛ یعنی دورانداختن خرقه (صوفیانه) و همه‌ی آن چیزهایی که دلالت و اشاره‌ای بر ورع و تقوی داشته باشد و پاسخ دادن به ندای قلب و کلاً اخلاص ورزیدن در معامله با خدا.

پس *نوح عیار* فتی است؛ اگر خرقه‌ی صوفی می‌پوشد، می‌خواهد که حایلی بین خود و افعالی که با آن لباس مطابقت و مناسبت ندارد ایجاد کند (ریا). و کارهایی را که قبل از پوشیدن خرقه، مناسبت نبود ترک کند و به ظاهر شرع عمل کند (تزویر). و *حمدون* یک ملامتی است؛ لباس خرقه‌ی صوفیانه را از خود دور می‌کند، تا بین نفس خود و ریا و تزویری که شایسته‌ی لباس و خرقه‌ی تصوف است، حایلی پدید آورد و به ندای دل لبیک گوید (زیرا قلب متصل به اوست) تا بین نفس خود و آن چیزی که در پیش خدا شایستگی ندارد حجاب افکند. و اگر فتوت به معنی عام آن، همان مروت و مردانگی و ایثار محض بوده باشد پس همه‌ی این معانی را ما در سیرت *حمدون قصار* بیشتر از پیر و مراد وی *ابوحفص* متحقق می‌بینیم.

در بین سخنان نقل شده از بزرگان و پژوهشگران تاریخ تصوف این موضوع را در گفتار *سلمی*، *قشیری* و نویسندگان طبقات مشایخ دیگر با عبارات مفصل و بیانی رساتر و مدلل می‌بینیم. پس معانی و اصول فتوت، عبارت می‌شود از: نداشتن غرور و تکبر و عدم اظهار آن، چشم‌پوشی از گناهان و

لغزش‌های دیگران، ایثار، اقرار به تقصیر (در مقابل همنوع) و تواضع و عذرخواهی به هنگام مشاهده‌ی عمل قبیح حتی از دیگران. همه‌ی اینها ارتباط شدیدی با مفاهیم فتوت داشته و از تأثیرپذیری اصول بالا است که بسیاری از اصول ملامتیه و تعالیمشان پایه‌ریزی و مدون شده است.

و این مسئله نیز غیر محتمل نمی‌باشد که نظام فتوتی که در خراسان - پس از کسانی که نام آنها را از مشایخ مدرسه‌ی بلخ و نیشابور نام آوردیم - رایج بود و مورد توجه مردم قرار داشت، و نیز فتوت صوفیانه‌ای که در عراق ظهور نمود، زمینه را برای ظهور ملامتیه فراهم ساخت و در تشکیل این فرقه نقش عمده‌ای بازی کرد. با اینکه ما اکنون نمی‌توانیم به صورت قطعی کیفیت این تأثیر یا محدود ساختن آن را از لحاظ زمان مشخص نماییم ولی می‌توانیم چنین فرضی را محتمل بدانیم. زیرا قبلاً تعداد بسیاری از صوفیه را نام بردیم و حالا هم ملامتیه را به آن می‌افزاییم که همه‌ی آنها کسانی بودند که یا اظهار فتوت می‌نمودند و یا قبل از ورود به حلقه و طریقت صوفیانه یا ملامتیه، با جوانمردان (عیاران، رندان) معاشرت داشتند و ازاین نوع افراد *شقیق بلخی* را به عنوان نمونه ذکر نمودیم.[1]

اما نمی‌توانیم حد فاصل معینی بین ظهور ملامتیه - و پایه‌ریزی آن مذهب به دست *ابوحفص و حمدون* - و تطور و دگرگونی این مذهب به دست پیروان بسیار آن دو نفر و آنچه که به اصول ملامتی اضافه کرده‌اند، قائل بشویم؛ زیرا هر دو نفر مذکور دارای شاگردانی بودند که تأثیرشان در داخل و خارج از نیشابور آشکار می‌باشد و هر یک از شاگردان آن دو از لحاظ متحول کردن معانی و اصول ساده‌ی اولیه‌ی ملامتیه، به مذهب کامل و تعالیم منظم فکری ملامتیه سهمی دارند. و در این عمل یعنی گردآوری و جمع اصول ساده‌ی

---

۱. *رساله‌ی قشیریه*، ص ۱۳.

ملامتی، و ساختن آنها به صورت اصول کامل که از افکار ساده‌ی اولیه الهام گرفته‌اند هر دوی آنها سهیم و شریک هستند.

از پیروان بزرگ *ابوحفص نیشابوری*، *ابوعثمان حیری* (۲۹۸ ه) می‌باشد که بسیاری از شیوخ ملامتیه، یا مستقیماً پیرو او بودند و یا در زمانهای بعد، از آثار و سخنان وی تأثیر پذیرفته‌اند. ابونعیم می‌گوید که مولد وی، *ری* بوده و در معیت *شاه کرمانی* برای زیارت *ابوحفص* به نیشابور رفت و *ابوحفص* از وی استقبال کرد و دخترش را به ازدواج وی درآورد. *ابوعثمان* نزد وی (در نیشابور) مقیم شد و زمانی که مرگش فرا رسید، در قبرستان *حیره* در کنار استادش به خاک سپرده شد.

آنچه مسلم است اینکه *ابوعثمان* از نظر علمی و وسعت نظر پیشرفته‌تر و دقیق‌النظر تر از استادش *ابوحفص* می‌باشد؛ اگرچه از نظر حال، کمتر از وی بود. وی با استاد خود در بعضی مسائل و نظرات موافق و در بعضی دیگر مخالف بود و بعضی مواقع استادش از نظرات وی پیروی می‌نمود؛ ابوعثمان عطش بسیاری به سخنان ملامتیه داشت و به این حالت، مخصوص بود. و در بعضی از اصول و سخنان با استاد خود مخالفت ورزیده است؛ این امر در تعالیم ملامتیه آشکارا به چشم می‌خورد؛ و از سوی دیگر به بعضی از سخنان و نظرات *حمدون قصار* متمایل بود ولی مصاحبت وی با *حمدون قصار* برای ما به اثبات نرسیده است.

مبادی و اصول اساسی ملامتی که وی پایه گذار آن است از این‌قرار می‌باشد: در مذهب ملامتی جهان و عالم شر است و خیر در آن نیست. وی در این مسئله با *حمدون قصار* یکسان و متفق‌النظر می‌باشد. و به همین علت است که بر پیرو ملامتی واجب است که پیوسته با حزن و اندوه بوده و پیوسته قصور و تقصیر را در نفس و اعمال و افعال خود در نظر بگیرد؛ چه بسا ممکن است عمل زشتی را نفس انسانی نیکو جلوه دهد؛ پس همیشه نفس خود را به

داشتن چنین قصوری متهم و سرزنش نماید و به همین سبب است که بعضی از صوفیه نظیر *ابوبکر واسطی* (م. حوالی سال ۳۲۰ هـ) مذهب *ابوعثمان* را مذهب مجوسی می‌نامد.[۱]

روایت شده که زمانی که *واسطی* به نیشابور آمد از یاران *ابوعثمان* پرسید: پیرتان به چه کار شما را فرا می‌خواند؟ گفتند: ما را به عبادت و مشاهده و رؤیت تقصیر در نفس. پس گفت: شما را به زردشتی‌گری محض می‌خواند. چرا شما را به غیبت از اعمال و مشاهده و رؤیت منشاء و مجرای آن نمی‌خواند.[۲]

و در این مورد *ابوعثمان* می‌گوید: «هرکس عملی را در نفس خود نیک پندارد عیب نفس خود را نمی‌بیند، بلکه کسی عیوب نفس را مشاهده می‌کند که در همه‌ی حالات نفس را متهم سازد و سرزنش نماید».[۳]

و چون دنیا و عالم شر محض بوده باشد واجب است که از دست آن خلاص شد؛ پس زهد، اولین چیزی است که هرکس می‌تواند وسیله‌ی زهد نفس خود را سرزنش کند؛ و لذا *ابوعثمان* زهد را در هر چیزی به طور مطلق واجب می‌داند. و به گمان او زهد در کار حرام فریضه و واجب است و در کار مباح فضیلت و در کار حلال تقرب‌الی الله است.[۴] همچنین می‌گوید: ایمان مرد زمانی کامل است که پیش مرد، منع و عطا و بزرگواری (عز) و خواری یکسان بوده باشد. و این مقامی است که در هیچ کس محقق نمی‌شود مگر اینکه دارای زهد مطلق در دنیا بوده باشد.

و آنچه که در مورد حزن وغم و وجوب آن گفته‌اند همان نغمه‌ی حزین درونی ـ نغمه‌ی سرزنش و ملامت ـ است که ابوعثمان پیوسته در چنان حالت

---

۱. به اواسط همین بخش مراجعه شود.
۲. *رساله‌ی قشیریه*، ص ۳۲. *کلاباذی* این قصه را از *ابوبکر قحطبی* روایت کرده می‌کند.
۳. *طبقات شعرانی*، ج ۱ ص ۷۰.
۴. *طبقات سلمی*، ص ۳۷؛ *حلیة الاولیا*، ج ۱۰ ص ۲۴۴.

بود. وی پایه‌ی مذهب خود را بر این نوع حزن قرار داده است و با این حالت طریق و مسلکی را توصیف می‌کند که با پیروی از این معانی، عبودیت ملامتی متحقق و مسلم می‌گردد.

محمدبن فضل بلخی (۳۱۹ ه) می‌گوید: خدای متعال *ابوعثمان* را با فنون مختلف عبودیت مزین کرده، و به وسیله‌ی او عبودیت و آداب آن را آشکار ساخته، تا مردم راه عبودیت را بشناسند.[۱] و راه عبودیت به خدا همان رها شدن از عبادت و خواست‌های نفس، و رهائی و آزادی از شهوات و عجب و غرور و کبر نفسانی است؛ لذا *ابوعثمان* می‌گوید: «خوف از خدا تو را به وصال او می‌رساند، و عجب و غرور نفس موجب دوری از خدا می‌شود».[۲] پس ترک کلیه‌ی امور و واگذاشتن آنها به اختیار خدا از عبودیت است. و در این مورد *ابوعثمان* می‌گوید: تفویض، از خود راندن علم و دانش و ندانسته‌ها است و واگذاری آن به کسی است که عالم به آن می‌باشد و تفویض مقدمه‌ای است برای رضا، و رضا دروازه‌ی بزرگ خدا است.[۳] تواضع برای خدا و فقر و خوف از او، و رجای به‌او همه از عبودیت محسوب است. *ابوعثمان* مریدان را به داشتن همه‌ی این صفات دعوت می‌کند، و موضوعات درس و مواعظ و سخنرانی‌های خود را که به «درس و موعظه» مشهور است از بین صفات عبودیت که قبلاً گفته شد انتخاب می‌کند چنان‌که هرکس در آن موعظه دقت کند و به تحقیق پردازد اثر دو اصل مهم را در آنها می‌یابد:

اول: فکر *فتوت* که در اصطلاح، ابوعثمان از آن به نام *عبودیت* یاد می‌کند؛ زیرا فتی کسی است که فداکاری و فدای نفس و ایثار را در مقابل دیگران، مثل اعلی برای خود انتخاب می‌کند و سرمشق قرار می‌دهد. و ملامتی کسی است که صفات عبودیت را به کمال انجام می‌دهد و تا به جایی می‌رسد که برای

---

۱. *طبقات سلمی*، ص ۳۷؛ *حلیة‌الاولیا*، ج ۱۰ ص ۲۴۵.
۲. همان. ۳. همان.

نفس خود خیری قائل نیست و پیوسته به اتهام آن ادامه می‌دهد و در هر کاری که از نفس سر می‌زند به سرزنش نفس می‌پردازد. پس فتای کامل همان عبد کامل است که نفس خود را فدا می‌کند و به هوای نفس بی‌توجه است.

دوم: آنچه که *واسطی* آن را مجوسیه می‌داند. و بعید به نظر نمی‌رسد که ملامت و سرزنش زردشتی و هندی در افکار بعضی از صوفیه‌ی خراسان اثر گذاشته و یا به محیط فرهنگی و فکری سرزمینی که *ابوعثمان حیری* در آنجا زندگی می‌کرده راه یافته باشد. پس با این بیان شکی باقی نمی‌ماند که سرزنش و ملامت نفس وسیله‌ی مشایخ ملامتیه به طور عام و به خصوص *ابوعثمان حیری* که در پیروان ملامتی مؤثر افتاده است نظر مردان ملامتی است که در طبیعت و افکار مردم محیطهای غیراسلامی وجود داشته است و آنان پیرو اسلام نبوده‌اند.

اگر برای شیوخ ملامتیه بخواهیم طبقه‌بندی ویژه‌ای را ترسیم کنیم، طبقه‌بندی زیر را خواهیم داشت:

الف: رجال طبقه‌ی اول تا حوالی سال ۳۰۰ ه؛ *ابوحفص* و *حمدون قصار* و *ابوعثمان حیری* از مشهورترین رجال طبقه‌ی اول محسوبند.

ب: طبقه‌ی دوم را کسانی تشکیل می‌دهند که اصحاب یا پیروان *ابوحفص* (به تنهایی) بودند یا تنها پیرو *حمدون قصار* بودند و یا پیروان هر سه نفر طبقه‌ی اول.

از بین رجال طبقه‌ی دوم غیر از چند نفر قابل ذکر نیستند از جمله: *محفوظ‌بن محمود نیشابوری* که از اصحاب *ابوحفص*، *حمدون* و *ابوعثمان* بود. و *ابو محمد مرتعش* که با *ابوحفص* و *ابوعثمان* مصاحبت داشته است و سپس به بغداد رفته و با جنید مصاحب شده است. و *ابوعلی ثقفی* کسی که با *ابوحفص* و *حمدون* و *علی نصرآبادی* مصاحب بوده. و *ابوالحسین محمد سعدوراق* و *ابوعبدالله محمدبن منازل*

نیشابوری است که در طبقه‌ی دوم، مشهورترین ملامتی است که به پیروی از حمدون قصار مخصوص است و در انتشار و اشاعه‌ی مذهب ملامتی مقامی ویژه دارد.

محمد منازل دراظهارنظرهای دقیقی که درباره‌ی اصول ملامتی کرده و نظرات خاصی که بر آن افزوده است منحصر به فرد می‌باشد. مردان طبقه‌ی دوم از لحاظ مقام و منزلت و مدت زمانی که در آن مدت از افکار ملامتی متأثر شده‌اند مختلف و متفاوت هستند و در میان آنها *محفوظ‌بن محمود* را امین و صدیق‌تر از دیگران نسبت به تعالیم *ابوعثمان* می‌بینیم. وی طریق نجات و رهایی ملامتی را از شر محض (دنیا) در اتهام و سرزنش دایمی نفس می‌داند. پس می‌گوید:

«هرکس می‌خواهد راه نجات و رشد خود را ببیند پس در کارهای موافق به خاطر کارهای مخالف بیشتر باید نفس را سرزنش و ملامت نماید.»[1]

ابوالحسین وراق را (که حوالی سال ۳۲۰ هوفات نموده) می‌بینیم که نمونه‌ی یک صوفی بلند مقام است. راه خلاص و نجات را در استقامت و پایداری در مبانی دینی و پیروی از سنت و فنای محض از نفس و خلق می‌داند تا اینکه انسان با مشاهده‌ی خیرات و نعمات الهی زنده شود.[2]

در سیر و حرکت تاریخ پس از پایان قرن سوم، تعالیم ملامتیه منحصر و محصور در مدرسه‌ی نیشابور نمی‌ماند بلکه به مناطق دیگر عالم اسلام رخنه و نفوذکرده و وسیله‌ی پیروان فاضل ملامتیه‌ی اولیه در اکثر شهرهای اسلامی انتشار می‌یابد زیرا بسیاری از شیوخ خراسان که ارتباط با ملامتیه داشتند و ملامتی بودند در بلاد مختلف اقامت گزیدند و از خراسان رخت سفر بستند و مخصوصاً در بغداد بر *جنید بغدادی* و در حلقه‌ی درس وی جمع آمدند؛ از آن جمله می‌توان از رجال زیر نام برد:

---

۱. *طبقات سلمی*، ۶۱/ب. ۲.همان، ۶۸ / الف.

ابوعمرو محمدبن ابراهیم زجاجی (متوفی به مکه سال ۳۴۸ ه).

ابوعبدالله محمدبن عبدالله رازی (معروف به شعرانی نیشابوری متوفی به ۳۵۳ ه).

ابوبکر محمدبن احمدبن جعفرنیشابوری (متوفی به ۳۶۰ ه).

ابوالحسین علی‌بن بندار، کسی که با *ابوعثمان*، *محفوظ‌بن محمود* و بعضی مشایخ مصر و بغداد مصاحبت داشت (متوفی به ۳۵۰ ه).

ابوعبدالله محمدبن محمد روغندی ـ از بزرگان مشایخ طوس ـ (متوفی به ۳۵۰ ه).

محمدبن علی نسوی معروف به *ابن علیان*، از اکابر مشایخ نسا و از بزرگترین اصحاب *ابوعثمان*.

ابوالحسین علی‌بن احمدبن سهل بوشنجی (متوفی به ۳۴۸ ه).[1]

ابوالقاسم ابراهیم‌بن محمدنصرآبادی (متوفی به ۳۶۹ ه).

اسماعیل‌بن نجید سلمی (کسی که در مکه وفات یافت ۳۶۶ ه).

در این زمان نیشابور از بزرگترین مراکز تصوف در عالم اسلام به شمار می‌رفت و بزرگان این مرکز به قصد زیارت بزرگان بغداد و یا زیارت کعبه و یا مجاورت مکه مسافرت می‌نمودند. و متصوفه از همه‌ی شهرها خواه آنهائی که از ملامتیه بودند و یا ارتباطی با ملامتیه نداشتند با شوق و علاقه‌ی فراوان به این مکانها می‌شتافتند.

از این گروه: ۱. *ابوعثمان سعدبن سلام مغربی* (متوفی به ۳۷۳ ه) را می‌توان مثال زد (که وی از اصحاب *ابوعمرو زجاجی* بود)؛ ۲. *ابویعقوب اسحق‌بن محمد نهرجوری* (از اصحاب *ابوعمر مکی و جنید*) (متوفی به ۳۳۰ ه)؛ ۳. *ابوبکر طمستانی*[2] (متوفی

---

۱. *ابونعیم اصفهانی و سلمی*، نام وی را با س نوشته‌اند: «*بوسنجی*». اما شکل درست آن بوشنجی است که منسوب به بوشنج از اطراف هرات است و حدود هفت فرسخ با هرات فاصله دارد. رک: *سمعانی*، ص ۹۵.

۲. شارح *رساله قشیریه*، (ج ۲ ص ۸) طمستان را قریه‌ای از قرای ماریدان می‌داند. نویسنده پیدا

به ۳۴۰ ه‍) و ۴. *ابوالعباس احمد محمد دینوری* (متوفی به سمرقند حوالی سال ۳۴۰ ه‍).

هرچند که از ملامتیه‌ی طبقه‌ی اول و دوم فاصله می‌گیریم، طبقه‌ی سوم رجال ملامتی که از شاگردان ملامتیه‌ی طبقه دوم بودند ظهور می‌نمایند که فکر و تعالیم ملامتی را محدود نموده و شکلی نهایی از مذهب ملامتی را اخذ می‌نمایند. این تعالیم با تعریف‌های قراردادی بیشتر از شکل‌های اولیه‌ی تعالیم ملامتی مطابقت دارد و به تعبیر دیگر با شکل و صورت اولیه‌ی تعالیم ملامتی کمتر مطابقت دارد.

فکر اساسی و اصلی که در مذهب ملامتی جزو اصل بدیهی است- همچنانکه *حمدون قصار* و شاگرد وی *ابن منازل* توضیح می‌دهد- عبارت است از: جنگ دائمی با نفس و تکبر و رعونات نفس، و پنهان داشتن اعمال نیک و حسنات، و پرهیز از تکبر و ریا. پیروان افراطی بعدی ملامتیه (مثل *محمدبن حمدون الفراء* (متوفی به ۳۷۰ ه‍) که از اصحاب *ابوعلی ثقفی* و از پیروان *ابن منازل* می‌باشد) در تفسیر و تطبیق این اصل غلو کرده‌اند. و بسیار بعید است که اصل اساسی ملامتیه (اتهام دایمی نفس و کتمان حسنات) صرفاً جنبه‌ی سلبی محض داشته باشد بلکه باید این اصل را ایجابی در نظر آورد (زیرا اقدام به عمل حسنه و نیک، و کتمان آن جنبه‌ی مثبت می‌تواند داشته باشد).

و لذا مشایخ این گروه از پیروان ملامتیه می‌خواهند که در مخالفت با نفس و ظاهر شدن در مکانهایی که موجب جلب نظر مردم نسبت به آنان می‌شود بپرهیزند و به انجام اعمالی که موجب انگیزش ملامت و در نتیجه باعث خشم و غضب مردم نسبت به ملامتی می‌شود متعهد بوده باشند و این حالت در نظر ملامتیه موجب تأدیب نفس و مشخص شدن ارزش شخص می‌شود و این

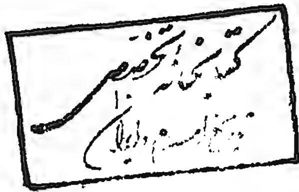
نکرده است.

معنی همان معنی مجازات نفس در مذهب ملامتی است.

در بحثهای پیش، به غلو ملامتیه و ادامه‌ی آن تا دورانهای اخیر مخصوصاً در ترکیه، در شکل‌های دیگر که شاید بتوان نوعی اباحتی پنداشت اشاره کردیم و لازم به توضیح است که از نظر اباحیه یا اباحتیه هرگونه فرق و تمایز و اختلاف بین حسن و قبح و خیر و شر، گناه و غیره محو شده و از بین رفته است و خیر و شر و حسن و قبح در نظر این گروه، یکسان و مساوی است. اما تا حال از ارتباط تاریخی اباحتیه با ملامتیه‌ی لاابالی، و ملامتیه‌ی اولیه، که *سلمی* در رساله‌ی خود از آنها یاد می‌کند اطلاعی نداریم و فقط اسم آنها را می‌شناسیم (لازم است که رساله‌ی مستقل درباره‌ی اباحیه تألیف شود).

بخش سوّم

○تحلیل و نقد اصول ملامتیه



اولین مسئله‌ای که باید خواننده‌ی رساله‌ی *سلمی* به آن توجه داشته باشد این است که جنبه‌ی عملی این رساله بیشتر از جنبه‌ی نظری آن است؛ پس با عنایت به این موضوع، برای خواننده‌ی رساله‌ی مذکور، استخراج تعالیم و قواعد طریقت و سلوک و آداب عملی ملامتیان، در معاملات و عبادات بسیار آسانتر از استخراج اساس نظری افکار ملامتیه در سلوک و قواعد آن خواهد بود. و اگر ما ضمن بحث، از اساس پایه‌های نظری مذهب ملامتیه سخن به میان آورده‌ایم، همه‌ی این موضوعات نظری استنتاج نویسنده است؛ زیرا ما بنای بحث وگفتار را بر آنچه که از روح عمومی ملامتیه فهمیده‌ایم پایه‌ریزی کرده و به آن رنگ تعالیم ملامتیه زده و با سخنان ملامتیه مطابقت داده‌ایم.

اما آنچه که *سلمی* از آنها به نام اصول یاد می‌کند ـ و تنها چهل و پنج اصل را ذکر کرده ـ آداب و صفات اساسی ملامتیه است که باید پیرو ملامتی آراسته به آن صفات و آداب باشد. به نظر نویسنده‌ی این مقال، این اصول مستند به قرآن و سنت یا سخنان رجال ملامتی یا متصوفه می‌باشد. درباره‌ی اساس کلی و جنبه‌ی نظری مذهب ملامتی نیز نوشته‌های کمی وجود دارد و فقط می‌توان ازاین موضوع نظری آنچه راکه درباره‌ی «نفس و روح و قلب و سر» آمده، و همچنین حال ترقی صوفی راکه از یکی به دیگری منتقل می‌شود و همچنین مطالبی درباره‌ی ذکر لسان، قلب و سر و روح و آفات آنهاکه در رساله‌ی *سلمی* آمده، مستثنی دانست.

به نظر می‌رسد که اصل اساسی و عمومی و جنبه‌ی نظری ملامتیه، که این مذهب بر اساس آن پایه گذاری شده همان اصل ملامت و سرزنش دایمی نفس می‌باشد و بر روی این اصل مشایخ و بزرگان این مذهب طریقه‌ی خود را بنا نموده‌اند و پیوسته به نفس از این نظر توجه داشتند و لذا خوار شمردن و تحقیر و سرزنش و استخفاف و حرمان نفس از هرچه که به او منسوب است از اصول اصلی اینها است و این ملامت و سرزنش ممکن است درباره‌ی خواست علمی یا عملی یا عبادی بوده باشد. و این اصل همان است که در فرهنگ زردشتی در منطقه‌ی فارس (ایران) رایج و معمول بوده است و این مسئله‌ی نظری از راه سخنان پیشینیان در آنها اثر گذاشته و بر این قاعده مذهب را پایه‌ریزی کرده‌اند.[1] و این امر مبدأ اقتباس اولین فرد از این فرقه و سرچشمه‌ی استفاده از این نظر در گفتار و کردار ملامتیان می‌باشد، و مبدأ وحیی است که هر ملامتی از پیشینیان ذکر نموده و قواعد خود را بر آن پایه ریخته است. امّا اساس و اصل نظری دیگری که تماماً مستقل از مسئله‌ی پیش و جدا از آن است، فکر فتوت است که به گمان من آنچه که به ملامتیه تعلق دارد ریشه‌ای ایرانی دارد. نفسی که در مذهب ملامتیه همواره باید آن را ملامت و سرزنش کرد و خوار شمرد و پیوسته متهم ساخت، لازم است که اولاً در راه خدا (سبیل الله) سر بریده شود و ثانیاً در راه دیگران نیز فدا شود.

کشتن نفس و غلبه و تسلط کامل بر آن، معنی ایثار محض را تحقق می‌بخشد که از ویژگیهای مخصوص صفات فتیان می‌باشد. چنان که معنی و مفهوم فتوت با تمام جوانب و آشکارا در اکثر قواعد و آداب ملامتیه که اصول نامیده می‌شود، به چشم می‌خورد؛ مگر آن قسمت که مربوط به معامله با خدا است و آن اصل (معامله با خدا) عبارت است: از فتوت صوفیانه یا فتوت

۱.به‌نظر می‌رسد نوعی تمایلات ملی‌گرایی در پایه‌ریزی اصول طریقت ملامتی مورد نظر بوده است. رک: *پیام زرتشت*، جعفری، ص ۷۸؛ و *پایه‌های آرمان پارسایی*، وحیدی، ص ۲۱۴. مترجم.

ملامتی؛ که در آن ایثار برای خدا (سبیل الله) آشکار است. و آنچه که مخصوص معامله و رفتار با خلق است در واقع همان فتوت اجتماعی است و در هر دو حالت نفی ذات و وجود مورد نظر می‌باشد.[1]

و می‌توان مأخذ و مرجع همه‌ی اصول ملامتی را از دو اصل فوق که *سلمی* آنها را ذکر کرده، دانست و از این دو اصل است که به طور مستقیم یا غیرمستقیم رئوس کلام ملامتیه در مسائل زیر عنوان می‌شود:

۱. کلام ملامتیه درباره‌ی نفس و رفتار با نفس و ارتباط آن با قلب و سر.

۲. کلام ملامتیه درباره‌ی مبارزه و جنگ با نفس و ظواهر نفسانی به ویژه ریا و غرور و شهرت و آنچه که به این صفات مربوط می‌شود و نیز مسائلی که به زندگی صوفیه مثل لباس پوشیدن، دعوی و ادعا، احوال، سماع، فقر و توکل مربوط است. یا مسائل اخلاقی مثل مسئله‌ی افعال و کارهای بندگان و اراده‌ی وی و معانی آزادی و عبودیت. یا مسائل الهی نظیر مسئله‌ی شرک. یا مسائلی که به حیات عملی ملامتی متعلق است نظیر: کسب، مصاحبت با مردم به هنگام موعظه، ذکر و غیره. و از سخنان پیروان ملامتی و یا مشایخ آنها در مسائل و موضوعات فوق می‌توان آداب طریقت ملامتی را از دیدگاه آنان جمع‌آوری نمود.

۳. کلام ملامتیه در مورد راههای مبارزه با نفس و ظواهر آن که از همه مهمتر زجر و ملامت و سرزنش و اتهام نفس و هرچه که می‌تواند تحت عنوان عمومی اسم ملامت قرار گیرد.

۴. کلام ملامتیه در پایان سلوک و طریقت و آن تحقق در مقام اخلاص می‌باشد.

---

۱. باید به نص قرآن درباره‌ی انسان توجه شود که سبیل الله همان سبیل‌الناس است.

○ فلسفه‌ی ملامتیه درباره‌ی نفس

در رساله‌ی *سلمی* که درباره‌ی ملامتیه نوشته شده کلماتی نظیر روح، سرّ، قلب، نفس، طبع... که به ترتیب تقدم و فضیلتشان آنها را مرتب نموده است می‌بینیم؛ وی مفهوم این الفاظ را معین نمی‌کند و به وظایف مدلول هر یک دقیقاً اشاره نمی‌کند. اما *ابوالقاسم قشیری* شاگرد *سلمی* این کار را انجام داده است.

سلمی روح را در بالاترین مرتبه قرار داده و *قشیری* به جای روح، در مرتبه‌ی اول سرّ را قرار داده است. اما بعضی از سخنان ملامتیه فی‌نفسه اشاره به برتر بودن سرّ از روح و قوای دیگر دارد زیرا معتقدند که سرّ محل مشاهده‌ی اوست، گفتار *سلمی* درباره‌ی سرّ با نظر *قشیری* موافق و یکسان است. و به میزانی که نویسنده با این الفاظ آشنائی دارد ناچار است معانی آنها را توضیح دهد. لذا باید مفهوم تقریبی *نفس* که صوفیه عموماً و ملامتیه خصوصاً از آن سخن می‌گویند و پیروان خود را به جنگ با آن و سرزنش و کشتن آن می‌خوانند معلوم شود. اما *نفس* در یک جمله: به ودیعه‌ی لطیف و نهانی اطلاق می‌شود که محل آن قلب جسمانی است که محل اخلاق و رفتار زشت و ناپسند و صفات ناشایست است. در مقابل *نفس*، *روح* قرار دارد که آنهم لطیفه‌ای نهانی است که در قلب جسمانی به ودیعه نهاده شده است اما روح محل اخلاق و رفتار خوب و پسندیده می‌باشد.

اما در مقابل قلب، سرّ، قرار دارد که هر دو لطیفه‌ای الهی هستند و امانتی از

او در جسم، که مجموع این ودیعه‌ها را انسان می‌نامیم (انسان = سرّ + (نفس ـ روح) + قلب).

پس انسان در این مفهوم مجموعه‌ای است از قـوای مـذکور کـه بـعضی مسخّر به بعضی یا قوه‌ای مسخّر قوه‌ی دیگر است و هر یک از اینها وظیفه‌ای خاص دارد همچنان که جسم انسانی متشکل از کلیه‌ی قوای جسمی و حواس دیگر است که هر یک از این حواس و قوا وظیفه‌ی خاصی به عـهده دارنـد. همه‌ی صوفیان متفق‌القول هستند که روح، مبدأ حیات و زندگی است، نفس، مبدأ شهوات و امیال، قلب، مرکز معرفت و شـناخت و دانش، و سـرّ، مـرکز مشاهده یا شهود می‌باشد. و آن طور که بعضی گفته‌اند: نفس مبداء شهوات و کارهای ناپسند، و روح مرکز حیات و کارهای خوب و پسندیده می‌باشد، و عقل محل علم و دانش، و قلب اصالتاً محل معرفت و محبت می‌باشد، و اما اگر قلب به سوی نفس متمایل شود با صفات نفس متصف می‌شود، و اگر به سوی روح متمایل شود متصف به صفات خوب روح خواهد شد. پس قلب در بین این دو نیرو در حال تـقلب است. امـا سـرّ، مـحل مشـاهده و شـهود است و هیچیک از قوای مذکور بر حالات سرّ اطلاعی ندارند.

همچنین صوفیه از نیروئی دیگر که سرِ سرّ، یا سرّی ودیعه نهاده شده در سرّ، سخن گفته‌اند که بر چنین سرّی جز خدا کسی را آگاهی نیست.

اما *قشیری* به حسب لطافت و فضیلت، قوای مذکور را به شرح زیر مرتب نموده است: روح، قلب، نفس.[1] اما چنانکه گذشت *سلمی* به نوعی دیگر آنها را مرتب نموده است (روح، سرّ، قلب، نفس). *سلمی* معتقد است که ترقی صوفی ملامتی در حالات از نفس شروع شده بدون آگاهی جسم و طبیعت وجودی به حال قلب می‌رسد و رسیدن از حال قلب به سرّ بدون اطلاع و آگاهی نفس، و ترقی از مرحله‌ی سرّ به حالت روح بدون اطلاع قلب انجام می‌پذیرد و اگر

---

۱. ترجمه‌ی *رساله‌ی قشیریه*، ص ۵ ـ ۱۳۲.

سالک به مرحله‌ی روح برسد برای او حالت مکاشفه و مشاهده دست می‌دهد.[۱]

اما برای نفس در نظر بعضی از صوفیه تعریف دیگری وجود دارد؛ آنها می‌گویند: نفس اسمی است که معلول اوصاف بد است و مذموم بودنش از اوصاف و اخلاق وی می‌باشد (پس نفس معلول اوصاف ناپسند است و به معنی صفت ناپسند است) زیرا علت به معنی صفت ناپسند است پس معلول آن نیز موصوف به صفات مذموم خواهد بود.[۲] و هر گناهی که بنده دست به‌آن می‌زند، یا هرچه که در خلقت وی از صفات ناپسند مثل کبر و غضب و کینه و نظیر اینها وجود دارد، و آنچه که بنده را از مجاهدت و جنگ با نفس مانع می‌شود و یا از وی نفی می‌کند جزو نفس می‌تواند محسوب شود. و این بیان مساوی است با نظر کسانی که نفس را نیرو یا لطیفه‌ای دانسته‌اند که تمام شرارت‌ها و گناهان از او صادر می‌شود یا اینکه مجموعه‌ی شرارت‌ها و گناهان را از نفس پنداشته‌اند. پس بدون شک در نظر متصوفه، نفس دشمن بزرگ صوفی است و مبارزه و جنگ با نفس واجب می‌باشد، تا شرارت پراکنده‌ای که در نفس موجود است محو شود و زایل گردد و این عمل (مبارزه با نفس) قدر مشترک بین همه‌ی فرق صوفی می‌باشد.

نفس در نظر تمامی فرق تصوف محل صدور گناهان و شرارت‌ها و امیال و شهوات است و لذا جهاد و مبارزه با آن در طی زندگی صوفیان جهاداکبر محسوب است. زیرا نفس عامل تمایلات و شهوات است. ممکن است صوفیان اصل مبارزه با نفس را از آیات قرآن و احادیثی که در مذمت نفس آمده اخذ کرده باشند: إِنَّ النَّفْسَ لَأَمّارَةٌ بالسوء: یوسف / ۵۳.

مٰا أَصٰابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَمٰا أَصٰابَکَ مِنْ سَیِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ. نساء / ۷۹

و در حدیث نیز آمده:

---

۱. رساله‌ی *ملامتیه*، اصل ۸

۲. ترجمه‌ی *رساله‌ی قشیری*، ص ۲ـ۱۳۵

أَعدیٰ اعدائک (عدوکَ) نَفْسُک الّتیٰ بَیْنَ جَنْبَیْکَ (نهج‌الفصاحه).

اما ملامتیه در این باره راه مبالغه می‌روند - البته به نظر ما این زیاده‌روی تحت تأثیر عوامل غیراسلامی است - و آنقدر در این کار غلو می‌کنند که در مواقع بسیار از حد معقول نیز فراتر می‌روند؛ چنانکه نفس را شر محض در نظر می‌گیرند و به همه‌ی کارهای نفس با دیده‌ی اتهام و تحقیر نگاه می‌کنند. و مجرد توهَم صدور عمل خوب از نفس یا اینکه توهَم صدور اعمال خوب از نفس را دلیل بر شرک خفی می‌پندارند زیرا در نظر ملامتیه صدور اعمال خوب و نیکو شمردن آن، دلیل بر تعظیم کارهای غیرخدائی است.[1] پس نفس در نظر ملامتیه مقابل روح نیست (به تصور این که از نفس شرارت صادر می‌شود و از روح خیر و صلاح) بلکه در نظر ملامتیه نفس در مقابل خدا قرار می‌گیرد از لحاظ اینکه مشاهده‌ی افعال از نفس و تعظیم و تقویت آن اعمال (حتی اگر اعمال خوب بوده باشد) به‌منزله‌ی شرک و شراکت در کار خدا (که همان قضا و قدراست) می‌باشد. زیرا نفس با داشتن اراده و اختیار به آن دست زده، و داشتن اراده به انجام فعل دلیل نفی اراده‌ی خداست و آن شرکی بزرگ است.

بااین بیان ارزش شناخت نیروهای نفسانی از دیدگاه ملامتیه- آنچنانکه سلمی گفته -و نتایجی که از این ترتیب قوای نفسانی برای شناخت و معرفةالله تا مرحله‌ی مشاهده یا مقامات و حالاتی نظیر آن می‌توان گرفت، مشخص و آشکار می‌شود.

پس اگر در نظر ملامتیه روح محل مشاهده باشد -برخلاف نظر *قشیری*- پس مشاهده، یک حالت خاصی بین خدا و بنده خواهد بود و وقوف سرّ براین حالت (مشاهده) در نظرشان نوعی ریا محسوب می‌شود. به همین علت

---

۱. خود ثناگفتن زمن ترک ثناست   کاین دلیل هستی و هستی خطاست
(مولوی)

مشاهده مقدور نخواهد بود مگر انسان دارای یک نیرویی برتر بوده باشد و اگر قوای پایین‌تر از آن حالت بدان آگاهی یابند و بر آن وقوف حاصل کنند مشاهده خالص نخواهد بود. همچنین است حال قوای دیگر که نباید قوای مادون، از حال قوای مافوق آگاه شوند؛ مثلاً قلب نباید به اعمال سرّ، و نفس به اعمال قلب وقوف داشته باشد. این است آنچه که از لابلای سخنان ملامتیان در مورد پاره‌ای از قوای انسانی به موجب وظایفی که دارند و اعمالی که از آنها صادر می‌شود می‌توان بیان نمود.

در واقع ملامتیه هر یک از قوای مذکور را منفرد و منفک از قوای دیگر می‌دانند که واجب است که مستقل از قوای دیگر باشند، و برای هر یک وظیفه‌ای مستقل از دیگران در نظر می‌گیرند. وقتی یکی از این قوا از حد و حدود خود تجاوز کرد و از وظایف قوای دیگر که وظیفه‌ی آن نیرو نیست آگاه شد، اخلاص همان نیرو در معرض شائبه و آلایش قرار می‌گیرد، وصاحبش را که انسان است در مقام ریا قرار می‌دهد. و نیز آگاهی یافتن ملامتی دیگر بر کار و حال سالک دیگر، یا اظهار چنین کارها و حالاتی از روی تعمد و قصد، در واقع او را وارد در باب ریا می‌کند زیرا چنین افشایی را از رعونت نفس و کارهای شیطانی می‌دانند چرا که آن کار و آن حالت سرّ است و آنان (ملامتیان) با اظهار هرگونه حال یا فعلی که دلالت بر وجود آن سرّ در نفس باشد می‌ستیزند و به جنگ با آن می‌پردازند؛ لذا از پوشیدن لباس وصله‌دار پرهیز می‌کنند، و سماع را زشت دانسته و خوشحالی با سماع را کاری منکر می‌دانند، کرامات را مخفی می‌دارند، و دوست ندارند که به مردم موعظه کنند و کلاً از اظهار چیزهائی که دلالت بر حال و سرّ باشد گریزانند، و همه‌ی اینها را از رعونات طبع و بازی‌های شیطانی می‌شمارند.[1]

از طرف دیگر ترتیب و تنظیم قوای نفسانی انسانی از دیدگاه ملامتیه را

---

۱. رک: *رساله‌ی ملامتی*، اصل ۸.

می‌توان از گفتار آنان درباره‌ی ذکر استنباط نمود. ملامتیه ذکر را به چهار نوع تقسیم می‌کنند:

الف: ذکر لسان، و آن عبارت است از ذکر وسیله‌ی اعضای (نفس).[۱]

ب: ذکر قلب.

ج: ذکر سرّ.

د: ذکر روح.

آنان بر این اعتقاد هستند که اگر ذکر روح صادق باشد، سرّ سکوت می‌کند و همچنین قلب و لسان نیز از ذکر می‌مانند، و در این مقام حالت مشاهده برای ملامتی حاصل می‌شود یا ملامتی به مقام جمع یا مقام فنا (طبق نظر صوفیه) می‌رسد؛ و اگر ذکر سرّ صادق باشد قلب و لسان ساکت می‌شوند و این مقام هیبت می‌باشد؛ و اگر ذکر قلب صادق بوده باشد لسان در سکوت می‌ماند و این همان مرحله‌ی ذکر نعمت‌هاست. و اگر قلب از ذکر باز ماند لسان به ذکر آغاز می‌کند و این پائین‌ترین مرحله‌ی ذکر است که ذکر *عامّه* گویند.

سپس برای هر یک از این ذکرها آفاتی می‌شمارند. آفت ذکر برای همه‌ی این مراحل، اطلاع و آگاهی نیروی مادون از ذکر نیروی مافوق (از نظر مرتبه) می‌باشد همچنان که قبلاً توضیح داده شد.[۲]

پس ذکر روح همان ذکر ذات الهی در مقام مشاهده می‌باشد. و ذکر سرّ همان ذکر صفات الهی در مقام هیبت و جلال است. و ذکر قلب همان ذکر اثر صفات الهی است که از آن به آلا و نعمات تعبیر می‌شود و این همان مقام معرفت است و ذکر نفس، همان ذکر با زبان می‌باشد. و اگر سرّ از ذکر روح آگاه شود حالت مشاهده فاسد می‌شود زیرا مشاهده‌ی صادق و حقیقی اقتضای

---

۱. رک رساله‌ی *عوارف المعارف*، ص ۲۷ به بعد.

۲. رساله‌ی ملامتی، اصل نهم، و ر.ک: *عوارف المعارف سهروردی*، ج ۱ ص ۲۰۵ و ۲۰۶؛ و حاشیه‌ی *احیاء العلوم*؛ زیرا در مقام *فنا*؛ صوفی از خود نیز فانی است.

نوعی فنای فی‌الله را داراست؛ و آگاهی سرّ از حالت روح دلیل بـر حـصول حالت هیبت است و منافی با تحقق مشاهده یا فنای کامل عبد است از لحاظ اینکه مقام هیبت دلالت بر وجود و بقا در نـفس مـلامتی دارد یـعنی صـرف احساس وجود دلیل بر باقی بودن عبد و شعور به خود می‌باشد و این حالت مخالف با حالت فنا است.

و همچنین است اگر قلب را به ذکر سرّ آگاهی باشد؛ در آن‌صورت ذکر سرّ فاسد بوده و صادق نخواهد بود زیرا وظیفه‌ی قلب ذکـر نـعمت او یـا مـقام معرفت است و این حالت منافی حالت هیبت و جلال است زیرا مقام هیبت مقام قرب خدا و مقام ذکر نعمات و معرفت پائین‌تر از این مـقام مـی‌باشد و نسبت به ذات الهی دورتر می‌باشد.

اما ذکر نفس که همان ذکر لسان است برای طلب ثواب مـی‌باشد و ایـن پایین‌ترین درجه از درجات سلوک است و اگر با ذکر قلب مخلوط شـود آن ذکر را فاسد می‌کند و حالت صادق ذکر آلا و نعمات را دگرگون مـی‌سازد و خلوص ذکر را به شائبه‌ی آلایش می‌اندازد زیرا ذکر نفس، رؤیت نـعمات و داده‌های خدا را از یاد می‌برد و خلوص بخشش و عـطای خـدا را کـه بـدون عوض و منت، از نعمات خود بر انسان بخشیده، ملوث و آلوده می‌نماید.

○محاربه و جنگ با ریا

از آنچه که در قسمت‌های پیش در مورد نفس و منزلت آن گفته شد مقصود ملامتیه و هدف آنها از اتهام نفس، ظاهر و مشخص می‌شود و این عمل همان صدق معامله با خداست. این صدق معامله محقق و قطعی نمی‌شود مگر با اصلاح احوال و مقامات نفس، این مقام به اتمام نمی‌رسد مگر همه‌ی آثار ظاهری و باطنی ریا از نفس محو شود. و به همین مناسبت اصل اتهام و ملامت نفس از اصول مهم تعالیم ملامتی به شمار می‌رود و به مثابه‌ی زیربنای مذهب و تعالیم آنهاست و نیز سنگ زاویه‌ای از زوایای زیر بنای فکری ملامتیه محسوب است.

هنگامی که از ریا بحث به میان می‌آید، در واقع ضد آن که اخلاص باشد نیز در نظر گرفته می‌شود؛ زیرا خلاصی و رهایی از دست ریا و تزویر نفسانی، یکی از شرایط اخلاص می‌باشد؛ لیکن ملامتیه هرگز از اخلاص آنچنان سخن نمی‌گویند، اما درباره‌ی ریا داد سخن می‌دهند. اخلاص هدف ایجابی آنها است ؛ و به جای آن درباره‌ی ریا و محاربه با نفس صحبت می‌کنند زیرا محاربه با نفس وسیله‌ای است برای رسیدن به هدف اخلاص (یعنی محاربه‌ی دائمی با نفس جنبه‌ی منفی و اخلاص بعدایجابی این اصل را تشکیل می‌دهد).

نظر ملامتیه در سرزنش دائمی نفس، اعلان جنگ دائم و سازش ناپذیر بر

علیه صفت مخصوص نفس است که همان ریا و تزویر باشد. در واقع ملامتیه فقط سرزنش و اتهام دائم را وسیله‌ای برای محو آثار ریا انتخاب نموده‌اند و این جنگ پایان‌ناپذیر با نفس در واقع ایجاد اخلاص می‌کند و اگر ما اخلاص را به مفهوم منحصر ساختن عبادت برای ذات حق بدانیم در آن صورت «تقرب و نزدیکی به خداوند سبحان بالاتر از هر چیز دیگر مثل ظاهرسازی پیش مردم، یا کسب نظر مردم برای نیکو شناساندن خود، یا جلب محبت مخلوق» قرار می‌گیرد و یا بالاتر از آن «پاک کردن اعمال از توجه مخلوق، اخلاص می‌باشد.»[۱] و یا به عبارت دیگر و دقیق‌تر اگر اخلاص را در معنی تحقق عبودیت کامل برای خدا، و همچنین *صدق* را در معنی آزادی از قید نفس و عبرت گرفتن از کارهای نفسانی و تعظیم این نوع دید به اعمال نفس بدانیم، به این نتیجه می‌رسیم که ملامتی مخلص کسی است که ریا ندارد، و ملامتی صادق کسی است که از عجب و غرور مبراست؛ و آن وقت می‌فهمیم که منظور از مبالغه‌ی ملامتیه در تطهیر نفس و متصف بودن به دو صفت مذکور (اخلاص و صدق) ـ که بدون آنها امکان وصول به درجه‌ی عبودیت کامل که همان درجه‌ی قرب است وجود ندارد - چیست؟

در حالی که عده‌ای حرمت ریا را از اصول و تعالیم اسلام راستین گفته‌اند و همچنین اخلاص و صدق را از صفاتی دانسته‌اند که اسلام به آنها دعوت می‌کند و همه‌ی فرق صوفیه به داشتن این صفات پیروان خود را تشویق می‌کردند اعم از صوفیان خراسان و عراق و مصر و شام. و همچنین گفته‌اند که ملامتیه با این تعالیم در واقع می‌خواهند به اسلام محض و راستین توجه کنند و اساس تعلیمات خود را با اسلام توجیه نمایند همچنانکه از شیخی از مشایخ بزرگ ملامتیه روایت شده است که وقتی که از وی در مورد معنی ملامت سوال شد، گفت: معنی ملامت را باید در چگونگی توصیف قرآن از

---

۱. *رساله‌ی قشیریه*، ص ۹۵ - ۹۶.

انسان جستجو کرد:

خُلق الانسانُ من عَجَل؛ انبیاء/ ۳۷.

انّ النفس لامّارة بالسوء؛ یوسف / ۵۳.

و کان الانسان عجُولاً؛ اسراء / ۱۱.

انّ الانسان لِرَبه لکنود؛ عادیات / ۶.

انّ الانسان خُلِقَ هلُوعاً؛ معارج / ۱۹.

آیا نفسی که به این صفات توصیف می‌شود شایسته‌ی مدح است یا مذمت؟[1]

و اگر کسی سؤال کند به کدام صفت یا صفاتی است که ملامتی بـه آن از دیگران متمایز می‌شود؟ جواب این خواهد بود که توجیه و تعلیم ملامتی در تصوف چیزی نیست که با آن اعمال از دیگران شناخته شود بلکه ملامتی با امور زیر مشخص می‌شود:

اولاً: یک ملامتی، مذهب خاص و صبغه‌ی معین و روش منحصر به خود دارد که از دیگران ممتاز می‌گردد و این امتیاز در شرح و تفسیر و تفصیل مسائل نیست زیرا مسائلی نظیر ریا، اخلاص، صدق، عبودیتَ و آنچه نظیر اینهاست در تعالیم فرق دیگر نیز به چشم می‌خورد اما ملامتی کسی است که با وحدت بخشیدن و ارتباط دادن به مفاهیم یاد شده در طریقت، و انسجامی که بین مسائل فوق به وجود می‌آورد از پیروان دیگر فرق ممتاز و مشخص می‌گردد و این وحدت و انسجام در بین پیروان فرق دیگر مشاهده نمی‌شود مگر در مواردی خاص و استثنائی ؛ و پیرو ملامتی با وحدت وانسجامی خاص آنها را در زندگی عملی خود تحقق می‌بخشد و زندگی را با آنها تطبیق می‌دهد. و ما از فرق دیگر تصوف (غیر ملامتی) چنین نظام مرتب و منظّمی را که توجه خاصی به انکار لذات و محو آثار نفس دارد مشاهده نمی‌کنیم.

---

۱. رساله‌ی ملامتیه.

ثانیاً: آنچه که ملامتیه از اصطلاحات سلبی تصوف برداشت می‌کنند و این مفاهیم سلبی که مورد منظور پیروان مذاهب است همان مقام مجاهدت و جنگ با نفس می‌باشد.[1] اما معانی ایجابی از دیدگاه ملامتیه اموری است که خداوند بر سبیل منت و فضل بر دل ملامتی القا می‌کند.

پس ملامتی اخلاص و صدق را در طریقت خویش کسب نمی‌کند، بلکه صدق و اخلاص، دو صفتی هستند که خداوند در مسیر سلوک ضمن مجاهدت و ریاضت در قلب سالک جایگزین می‌سازد؛ یعنی اگر به اتهام نفس و جنگ با ریا و غرور نفسانی ادامه داد این دو صفت در دل سالک جایگیر می‌شود.

ثالثاً: از پشت این عینک بدبینی و سیاه است که ملامتیه به نفس خود نگاه و نظاره می‌کنند؛ لذا هرگونه اعمال حسنه و نیک را که از نفس صادر شود زشت می‌پندارند، و وجود حقیقی و اراده و علم را از نفس سلب می‌کنند، و هرگونه لذتی حتی لذت طاعت را بر نفس حرام می‌دانند، و حتی تصور هرگونه فکر حتی فکر حب الله یا قرب به خدا را از نفس سلب می‌نمایند و نفس را شایسته‌ی هرگونه شر و گناه و اعمال قبیحه می‌دانند. من معتقدم که همه‌ی این پندارها بدون شک ریشه‌های غیراسلامی دارند.

طرح مسائل فوق چنین ایجاب می‌کند که نباید ریا و تزویر ملامتی را به معنای در تنگنا قرار دادن نفس بگیریم بلکه ریا در این مذهب به معنای اظهار آن چیزی است که در باطن انسان وجود ندارد. اظهار عمل یا صفت غیرحقیقی نفس، همان ریا است، و حقیقت در دیدگاه این فرقه هر عملی است که از خدا صادر می‌شود. پس ادعای انسان نسبت به اعمال نفسانی (که در واقع در مقابل وجود مطلق، وجودی ندارد) نظیر کرامات و غیره در واقع

۱. رساله‌ی *ملامتیه* . در واقع کوشش برای ستیز با خواست‌های نفسانی و شهوات همان معانی سلبی را داراست که مورد نظر ملامتی هست.

قائل شدن اراده و تصور اراده بر نفس و قائل شدن به وجود نفس است و این ریای محض می‌باشد (زیرا نفس وجود و اراده‌ای از خود ندارد که دارای عملی باشد) و اراده‌ی کلی فقط از آنِ خداست؛ لذا هیچ عمل و حالی در نظرشان اگر عنصر اختیار در آن دخالت کند نمی‌تواند خالص باشد، و نتیجتاً دور از اخلاص ملامتی است و زمانی خالص خواهد بود که آن عمل و حالت را خداوند بدون اختیار عبد در وجود وی به اجرا گذارد، و توجه دیگران را از توجه به اعمال و حالات وی باز دارد، و در نظر ملامتیه، *صادقین* کسانی هستند که هرگونه اختیار را از خود سلب و هرگز مدعی اعمال و احوال نیستند و این همان بزرگداشت و تعظیم شعائر خدا در قلب می‌باشد.

این است مختصر آنچه که در مذهب ملامتیه در مورد ریا آمده و شکلهای مختلف آن را ذیلاً و مجملاً بیان می‌کنیم:

الف: اتهام نفس (در معنی و مفهومی که ملامتیه از آن استفاده می‌کنند) و ملامت نفس در هرچه که از وی صادر می‌شود؛ خواه عملی یا لفظی، و یا آنچه که بر خاطر می‌گذرد.

ب: عدم توجه به اعمال عبادی و حرام شمردن احساس لذت از عمل عبادی و غیره، و دور بودن از افتخار به اعمال و مغرور شدن به آنها و هر آنچه که برای نفس دارای حظ و لذت باشد حتی تصور داشتن اراده. لذا ملامتیه به هر عمل و حالی که متوجه می‌شوند جز خدا چیزی را در آن نمی‌بینند و فاعل و مختار مطلق را حق دیده و همه را از اراده‌ی او می‌شمارند؛ و چه بسا این عقیده موجب شده که بعضی از متأخرین در اعصار بعد پنداشته‌اند که این مذهب (ملامتیه) بر مبنای ترک تکالیف دینی پایه‌ریزی شده است (فنای صفات).

ج: عدم توجه و نظر به علم و عدم ادعا در مورد علم (عالم بودن).

د: تحریم هرگونه مظاهر و نشانه‌هایی که وجه تمایز صوفی ملامتی از

مردم عادی بوده باشد (نفی طبقات)، و یا چیزی که موجب معروفیت، مشهوریت و آوازه‌ی وی بوده باشد، خواه آنچه که دلیل اتصال و پیوند وی به یک مذهب یا طریقت به‌خصوص بوده و وجه مشخصه‌ی وی باشد، خواه این اتصال و پیوند بر ممتاز بودن او دلالت نماید و یا عملی که آن دلیل بر دعوی تصوف یا حالت صوفیان باشد.

○اتهام نفس و ملامت

چه بسا ممکن است که تعلیمات فرعی تعالیم ملامتیه از فکر اصلی و اساسی اتهام نفس منشعب شده باشد. اتهام و ملامت در مذهب ملامتیه دو کلمه و اصل مترادف هستند و این دو اصل در نظرشان تابعی است از طبیعت نفس؛ همچنان که در بحث‌های گذشته مفصلاً در این مورد صحبت شد.

مذهب ملامتیه نفس را درموضع ملامت و اتهام دائمی نشانده است، و برای نفس جز ارتکاب به گناه که از خصوصیات اوست ارزشی قائل نیست؛ لذا شکایت و حزن دائمی از دست نفس تا مرحله‌ی اخلاص، حالت مداوم این فرقه است و در پنهان و باطناً از دست نفس پیوسته در ناله و فغان هستند. در نظرشان ذات و طبع نفس آمیخته با جهل، مخالفت و ریا است. پس سوءظن داشتن به نفس واعمال آن و دشمنی و ستیز با آن برای کشف ماهیت نفس عملی واجب است. لذا ملامتی اظهار دشمنی و خصومت با نفس را بر خود واجب می‌شمارد. و به‌همین علت ملامتیه سوءظن به نفس و اعمال صادر شده از آن را اصلی از اصول خود قرار داده‌اند (در مقابل حسن ظن به قادر مطلق)؛ و معالجه‌ی نفس و زدودن علل وامراض نفسانی از آن، با تأدیب و مخالفت با آن امکان‌پذیر است، و حفظ نفس از رعونات و آفات دیگر، وسیله‌ی ملامت و سرزنش میسر است؛ و هر چه نفس مورد ملامت قرار گیرد عیوب نفسانی آشکارتر می‌شود، و به‌اندازه‌ی پیشرفت معرفت در فرد ملامتی، آگاهی به عیوب نفس بیشتر می‌گردد، و به تعبیری دیگر راه معالجه‌ی نفس از بیماریها، اعراض و روی گردانی از آن است و ادب کردنش با مخالفت نفس امکان‌پذیر است، و نگهداری و صیانت نفس از خطا و گناه به‌امکان ملامت و متهم ساختن و به زحمت انداختن وی بستگی دارد، و به‌اندازه‌ی

اتهام نفس است که عیوب آن مشخص می‌شود و هرچقدر ملامتی به عیوب نفس آگاهی حاصل نماید نفس را بیشتر می‌شناسد.

پس ملامتیه در اجرای اصل اساسی خود (یعنی اعراض از نفس) از هر مذهبی که در آن، اصل مبارزه با نفس موجود باشد تبعیت و استفاده می‌کنند و در مقابل نفس هرگونه عناد و سرسختی که امکان دارد، اظهار می‌دارند. ملامتیه هر کار بد و ناپسند خود را علنی می‌کنند و همچنین هر عمل پسندیده‌ی خود را پنهان می‌کنند تا نتیجتاً ملامت مردم را به خود جلب کنند تا بدان وسیله آزار و اذیت فرد ملامتی (با مشاهده‌ی اعمال بد و ناپسند صادر شده از او) فراهم شود و زمانی که صوفی ملامتی با مردم روبرو می‌شود کارهائی را مرتکب می‌شود که موجب نفرت مردم از او شود تا اینکه حالی که با خدا دارد مصون و سالم ماند.[1] و اگر نفس در انجام عملی پافشاری نماید و در آن اصرار کند و آن عمل یا حال را نیکو بشمارد عمداً به تحقیر و تخفیف آن اقدام می‌کنند و نفس را از ارتکاب به آن باز می‌دارند. و اگر کار خلاف و ناپسند از دیگران مشاهده کنند آن عمل را نیکو می‌شمارند. و هرگاه از فرد ملامتی حالتی ظاهر شود آن را پنهان می‌کنند و منکر می‌شمارند. در این مورد به حدی راه افراط در پیش می‌گیرند که اگر شخصی از جلو آنان بگذرد به سلام کردن بر او حاضر نمی‌شوند و بر او سلام نمی‌کنند، و حتی از دادن پاسخ سلام نیز خودداری می‌نمایند.

ملامتی با کسی افت و خیز می‌کند که او را تحقیر نماید، و از کسانی که وی را احترام نمایند گریزان است؛ از کسی پرسش می‌کند که با او مخالف است و به او جواب نمی‌دهد؛ و با این اعمال و افعال از نفس اعراض کرده و نفس را در آنچه که خواست او ست تحقیر می‌کند و آن را از رسیدن به خواستها باز می‌دارد.[2]

---

۱. زیرا عبادت در حدّ مقدور سنت است و کسی که به عبادت افتخار کند مغرور (اهریمن) است. لذا ملامتیه در این راه مبالغه می‌کنند و معتقدند نسبت دادن فعل عبادی به بنده نوعی شرک خفی است زیرا اعتراف به عبادت، اقرار به وجود اراده‌ی انسانی در مقابل اراده‌ی خداست.

۲. رساله‌ی *ملامتیه*.

○ ریای در اعمال

قبلاً گفته شد که ملامتیه ریا را در مفهوم اظهار هر چیز غیر واقعی و غیرحقیقی می‌پندارند؛ زیرا حقیقت در نظر آنها عبارت از خداست، و او فاعل همه چیز است و اراده کننده‌ی هر عمل و فعل و بخشنده‌ی هرگونه فضیلت و خیر در دنیا و آخرت است، و این بخشش ونیز فضیلت هرچیز و هر عملی که در دنیا و آخرت در مقابل عمل به بنده اعطا می‌شود، برحسب منّت است. و همچنین در نظرشان هر چیزی که در عرصه‌ی هستی تحقق می‌یابد که افعال عبادی انسان نیز جزو آنها است از ازل مقدر شده است؛ پس وصول به چیز غیرمقدور، غیرممکن است، و تلاش برای وصول به آن بیهوده خواهد بود.[1] عقیده‌ی ملامتیه درباره‌ی ملامت دائمی نفس از سوئی برای هر عملی قیمت و ارزشی فرض می‌کند؛ و از سوی دیگر نظر و دیدگاهشان که بیانگر و توجیه کننده‌ی جبر مطلق است (و نفی فاعل مختار بودن انسان)، ارزش رفتار و عمل، و جزا و پاداش را نفی و محو می‌کند. زیرا با این توجیه نادرست، ارزش هر عمل و جزائی به خودی خود منتفی است.

در حالی که اعمال هیچ بنده‌ای خالی از طاعات و معاصی نمی‌باشد و اگر طاعات و عبادات، آن طور که تصور می‌کنند، از روز ازل مقدر شده و به‌وسیله‌ی بنده اجرا می‌شود، پس در این صورت معنی فخر و غرور بر چنین طاعتی مترتب نخواهد بود و کدام شخص به چنین عملی که در حقیقت از او سر نزده شاد و خوشحال می‌شود؟ و بعضی گفته‌اند: هر کس می‌خواهد حس

---

۱. همان.

افتخار و جلوه‌ی عملی که در اوست از وجودش زایل و ساقط شود، پس باید بداند و توجه کند که از کجا آمده؟، در کجاست؟، بودنش چگونه است؟، وجودش از کیست؟، و بودنش برای چیست؟ و به کجا می‌رود؟[۱]

اگر کسی آگاهی کامل نسبت به این مقامات حاصل نماید هرگز بر نفس خود لذتی احساس نمی‌کند و هیچ حالتی برای او دارای ارزش و مایه‌ی شادی نخواهد بود بلکه چنین شخصی برای خود نفس ارزش قائل نمی‌شود و صدور افعال را از خود نخواهد دانست «پس در آن صورت در ظاهر او افتخار، و در باطنش غرور و کبر باقی نمی‌ماند»[۲] و لذا ملامتیه حتی بر مخالفت با لذت عبادت پافشاری می‌کنند و آن را سمی قاتل محسوب می‌دارند زیرا اظهار لذت طاعت را از غرور و ریا محسوب می‌دارند.

ابوحفص گفت: «عبادات در ظاهر مایه‌ی سرور و در باطن موجب غرور است زیرا عبادت مقدور، سنتی بیش نیست و به انجام آن جز مغرور کسی شاد نمی‌شود»[۳].

و در این راه به حدی راه مبالغه رفته‌اند که گفته‌اند نسبت دادن طاعات و عبادات به بنده نوعی شرک خفی می‌باشد زیرا نسبت دادن آنها به انسان و نفس او، نوعی اقرار به وجود اراده در انسان است و این اقرار در مقابل اراده‌ی کلی الهی شرک خواهد بود.[۴]

ابوعثمان حیری از استاد و پیرو خود *ابوحفص* در این مورد حکایت می‌کند: مردی به *ابوحفص* گفت: به من سفارشی کن! *ابوحفص* گفت: عبادت را در راه او

---

۱. از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود / به کجا می‌روم آخر ننمایی وطنم
مانده‌ام سخت عجب کزچه سبب ساخت مرا / یا چه بوده است مراد وی از این ساختنم
(مولوی - مترجم)

۲. دلیل بر فنای ظاهری و باطنی پیروان ملامتی تواند بود. م.

۳. رساله‌ی *ملامتیه* . ملامتیه بسیاری از سخنان *ابوحفص* را در سلوک، سرمشق خود قرار می‌دهند.

۴. همان.

چنان انجام نده که دلیل باشد بر اینکه او معبود تو است یعنی عبادت را به عنوان اظهار مراسم خدمت و عبودیت وظیفه‌ی خود بدان (پس اگر کسی به عبادت خود، توجه‌داشته‌باشددرواقع‌ذات‌ونفس‌خودرا عبادت کرده است).[۱]

و به این لحاظ است که در نظر ملامتیه طاعت و عبادت از امراض نفسانی است،یعنی اگر چنان پنداشته شود که آن اعمال عبادی زاده‌ی اختیار شخص می‌باشد نوعی بیماری است، و معالجه و دوای این مرض توبه و انابه‌ی مطلق برای او و به سوی او، و تسلیم مطلق بودن به قضا و قدر مقدر، می‌باشد. زیرا عبد و بنده برای خود اثری در اعمال مطلقاً، نباید قائل باشد. لذا *اَرَوِیْم* ملامتیه را چنین توصیف می‌کند: «حرکت می‌کنند و استراحت و اختیار می‌نمایند اما حرکت و آرامش و اختیارشان از خودشان نیست بلکه حرکت و آسایش و اختیارشان ظاهری است اما در حقیقت محرک و مسکن و مختار، خدا است».[۲] از طرف دیگر ملامتیه درباره‌ی اخلاص در عبادات و طاعات چنین قایلند که کلیه‌ی اعمال انسانی در مقابل ذات حق بی‌ارزش است. «هر عملی که در آن افتخار و غرور و تکبر و فخر وجود داشته باشد همیشه موجب عدم وصول به درجه‌ی کمال است».

در این مورد *ابویزیدبسطامی* می‌گوید: از وقتی که صفای *لااله الاالله* گفتن بر من آشکار شد پس از آن به کار دیگری نپرداختم.[۳]

و همین است سبب سومی که برای کم توجهی ملامتیه به طاعات و عبادات و تحقیر آن می‌توان بیان نمود؛ یعنی ملامتیه طاعات و عبادات عبد را با عطایا و بخشش‌های الهی قیاس می‌کنند، و عبادت عبد را در مقابل عنایات او بی‌ارزش می‌دانند زیرا دَیْن الهی در مقابل اعمال عبد بسیار بزرگ و عظیم است؛ لذا اعمالشان را در مقابل عنایات خدا کوچک می‌شمارند و به همین

---

۱. همان.

۲. *احیاءالعلوم*، ج ۲ ص ۱۹.

۳. همان.

خاطر همیشه به آنچه که از اعمال دارا هستند توجهی ندارند، بلکه عطف نظرشان به نداشته‌های خویش است، نه به داشته‌های خود؛ و چنین می‌پندارند که هر کس به اعمال خود توجه نماید غافل است، و هر کس آن اعمال را بزرگ شمارد ریاکار و مغرور است. و حتی می‌گویند: توجه بنده به اعمالی نظیر طاعت، مجاهدت، زهد، علم، و نظیراینها حجاب و پرده‌ی تاریکی است حایل بین بنده و خدا؛ همچنان که بایزید در این مورد حال ملامتیه را خوب توصیف کرده است:

اشّد الناس حجاباً عن اللّه ثلاثة: عالم بعلمه و عابد بعبادته و زاهد بزهده[1].

وقتی ملامتیه فرح و شادی طاعت و لذت بردن از عبادات را برای خود نوعی ریا و شرک مخفی محسوب داشتند در پیش خداوند جز گریه و پشیمانی در مورد چیزی که مدتی به آن شاد بودند باقی نمی‌ماند و پیران و بزرگانشان گریه را برآنها مجاز می‌دانند مثل *ابوحفص*؛ اما شاگرد وی *ابوعثمان* در مورد مجاز شمردن گریه با وی مخالف است. *ابوعثمان* می‌گوید: گریه کردن از پشیمانی (گریه‌ی تأسف) خود پشیمانی و اسف را از بین می‌برد و این به معنی فراموشی و به منزله‌ی نسیان است و تسلی اسف؛ یعنی گریستن مداوم تأسف را از بین می‌برد در حالیکه در نظر *ابوعثمان* مداومت بر اسف، واجب می‌باشد.[2]

این است آنچه که به افعال ملامتیه متعلق است. همچنین نظر آنها در مورد افعال و حالات سلوک همین است.

---

۱. *رساله‌ی ملامتیه. و احیاءالعلوم*، ۱۹/۳.

۲. غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید — کز کجا سرّ غمش دردهن عام افتاد

*

گفت آن یار کزو گشت سردار بلند — جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

(حافظ ـ م)

نظر دیگر ملامتیه دعوت پیروان به دهشت و رنج است و ایـن هـنگامی است که ملامت و سرزنش نفس به حد غایت رسد. این دهشت و الم در مورد هر چیز زیبا و خوش‌آیند که از انسان صادر می‌شود باید مراعات شود. با این تحول و دگرگونی می‌خواهند به نوعی سعادت روحی -که صوفی را به ذوق می‌رساند و آن ذوق و شادی در مرحله‌ی قرب خدا روی می‌آورد و به هنگام انجام اعمال عبادی و مجاهدت در راه وصول به حق عارض صوفی می‌گردد و معنی توحید در آن حال شناخته می‌شود ـ نائل شوند و آن سعادتی است که به نظر غزالی مولود و زائیده‌ی همین شناخت و معرفت الله است.

در نظر غزالی، معرفت الله بر همه‌ی اشیاء و موجودات محیط است و چون در عالم هستی وجود غیر از وجود او و فعل او، چیزی وجود ندارد، پس هستی نیز از افعال اوست. و آنچه که از وجود کل بر دل و قلب بنده متجلی می‌شود در نظر عده‌ای همان بهشت است، و در نظر اهل الحق، تجلی وی در دل به نسبت استحقاق عبد است و این جلوه‌ی ذات مطلق بر دل، به نظر اهل حق شخص را مستحق بهشت می‌کند؛ و بهره و نصیب هرکس از این بهشت (تجلی وی در دل) به اندازه‌ی سعه‌ی صدر و وسعت معرفت صوفی است و بـه‌میزان وسعت معرفت، از افعال و صفات ذات ربوبی در دل متجلی می‌گردد.[1]

اما ملامتیه به کارهای عبادی دیگران بی‌توجه بوده و اشتباه دیگران را سرزنش نمی‌کنند و از بزرگ کردن عیب دیگران گریزانند. این عمل موجب می‌شود که به افعال خود دقت خاصی مبذول دارند تا متوجه نقایص خود شوند و در تهذیب و تأدیب نفس، سعی بیشتر مبذول دارند. در این مورد نیز فتوت ملامتیه آشکار است. قبلاً در مورد این مسئله صحبت شد و گفتیم که آنان به‌قصور اعمال خود در مقابل دیگران بیشتر متوجه هستند و دیدیم که به

---

۱. *احیاءالعلوم*، ج ۳ ص ۱۹.

هنگام ارتکاب کارهای خلاف، از دیگران عذرخواهی می‌کنند و پوزش می‌خواهند و هرگز با دیده‌ی تحقیر به کارهای دیگران نگاه نمی‌کنند؛ همچنان که می‌گویند: یا باید به مردم و کارهایشان با دیده‌ی مردم و خلق نگریست، و آنها را در قصورهایشان ملامت نمود که در این صورت دشمنی و مخالفت مردم را نسبت به آنان سبب خواهد شد، و این کاری است، که به آن راضی نیستند، زیرا می‌خواهند در بین مردم به امن بوده باشند و با مردم زندگی کنند. یا باید به کارهای مردم با دیده‌ی حق نگریست یعنی حق را در آنها مشاهده نمود و این دید موجب می‌شود که از مردم در هر عملی عذرخواهی نمایند زیرا در نظر آنها مردم به انجام کارهائی که از آنها سر می‌زند مجبور هستند و لذا ملامت دیگران را، هرگز جایز نمی‌دانند.[۱] بدین سبب سرزنش‌کسی‌که‌خوددرانجام کاری اراده نداشته است بیجا خواهد بود.

و اما نوع دوم افعال که از ملامتیه صادر می‌شود عبارت است از گناهان و مخالفت‌ها. در نظرشان صدور مخالفت وگناه از ملامتی بهتر از ادعا و اعزاز اعمال است زیرا ادعا نتیجه‌ی رعونات و تکبر و شهوات نفسانی است که جنگ با آن واجب است. و ملامتی باید پیوسته با این ویژگی و صفات نفس به هر وسیله‌ی ممکن بستیزد.

لکن ملامتیه ـ آن طور که قبلاً گفته شد ـ خواستار آنند که در بین مردم به شکلی دیده شوند که ظاهرشان با ظاهر شرع مخالف باشد تا بدین وسیله ملامت و نفرت دیگران را نسبت به خود جلب نمایند تا این عمل موجب غرورشان نباشد و اعمالشان موجب فتنه در بین مردم نشود. و غیرتی که در قلب از حق دارند و آن را سرّ مخصوص بین خود و خدا می‌پندارند ایجاب نمی‌کند که دیگری را بر آن سرّ وقوف بوده باشد.[۲]

---

۱. رساله‌ی ملامتیه. در همین نکته باورهای رواقیان را می‌توان در باورهای ملامتیه دید و به ظاهر، همین اصل یادگاری از باورهای رواقیان است.

۲. شرح *رساله‌ی قشیریه*، ۱۳۲/۳.

○ ریای در احوال

اگر اسقاط رؤیت از افعال را رکن و پایه‌ای برای اخلاص ـ در نظام فکری ملامتی ـ در نظر آوریم، پایه‌ی دیگر آن اسقاط رؤیت حالات و احوال خواهد بود. و اخلاص کامل وجود نخواهد داشت مگر با اسقاط رؤیت (افعال و احوال). اگر برای پیرو ملامتی وجود حالتی ثابت شود آن را اظهار نمی‌کند بلکه به پنهان نمودنش می‌کوشد و آن را تحقیر می‌کند و به آن حالت با دیده‌ی شک و خوف می‌نگرد و نشانه و علامت امتحان و آزمایش حق می‌پندارد و بر چنین حالتی فخر و مباهات نمی‌کند؛ بنابراین بروز و ظهور هر صفت یا حالتی در نفس ملامتیان باید موجب فزونی خوف و تواضع و سبب تحقیر بیشتر نفس وسیله‌ی ملامتی شود.[1]

ملامتیه همانگونه که اظهار و ظهور اعمال را ریا می‌پندارند، همچنان ظهور و اظهار حالات را نیز جزو دعاوی (ادعا) می‌شمارند. در نظرشان هرگونه ادعا (دعاوی) منافی با اخلاص در عبودیت بوده و منزلت خلوص عبودیت را پایین می‌آورد، و عبد و بنده نباید مدعی وجود حالتی در نفس بوده باشد و باید هرگونه فضل را به آقای خود (حق) منسوب بداند.

ابوعمرواسماعیل‌بن نجید گفت: «مرد به مقامی (مقام ملامتی) نمی‌رسد مگر کلیه‌ی افعال خود را ریا پندارد و کلیه‌ی احوال خود را دعاوی بشمارد».[2] اصلی که ملامتیه در این مورد به آن استناد می‌کنند همان اخلاص است که در

---

۱. *رساله‌ی ملامتیه.*

۲. *رساله‌ی ملامتیه و شرح رساله‌ی قشیری*، ج ۲ ص ۴.

نظر آنها اخلاص، سرّ خدا در قلب عبد می‌باشد؛ و در این مورد بـه حـدیث نبوی استشهاد می‌کنند: از خدای خود درباره‌ی اخلاص پرسیدم که چیست؟ گفت: سرّی از اسرار مـن است کـه آن را در قـلب آن‌کس کـه وی را دوست می‌دارم به ودیعه نهاده‌ام.

(سألتُ ربَ العزّة عَنِ‌الاخلاص، ماهو؟ قالَ: سرّ من اسراری اسْتَوَدَعْتُه فی‌قلب مَنْ احْبَبْتُ من عبادی)

پس اخلاص را به کمال عبودیت تفسیر می‌کنند، و اخلاص به مرحـله‌ی نهایی زمانی می‌رسد که عبد آنچه را که از نفس سر می‌زند همه را صادر شده از خدا داند و سرّ در حدیث فوق، آن چیزی است که در ضمایر و درون بندگان به علت غیرت حق پنهان است، تا اینکه غیر از منعم همان سرّ ،کسی را بر آن وقوف نباشد.[1] و این سـرّ هـمان است کـه در حـالتی از حـالات آن، مـعانی حضرت ربوبیت (فعل و صفت) بر وی کشف و متجلی می‌شود (قرب مـن الله) و معانی عبارت است از نزدیکی به حضرت حق.

ابوزکریا سنجی در این مورد می‌گوید: احوال (مـلامتی و صـوفی) امـاناتی است در نزد مردان شایسته برای آن احوال، و اگر حالتی از حـالات مـلامتی اظهار شود، اظهار کننده از زمره‌ی امنا خارج است.[2]

دو عامل است که موجب عدم اظهار حالت وسیله‌ی ملامتی است و آن دو عامل عبارتند از:

الف: احوال در واقع اسرار مخصوص بین خـدا و بـنده مـی‌باشد؛ پس از جهتی دارا بودن غیرت، موجب عدم اظهار است؛ و دیگر بـه عـلت سـپردن

---

۱. در همین موضوع علم نیز جزو اسرار الهی است و هر که افشای اسرار کند شایسته‌ی تنبیه است؛ همچنان که حافظ گفت:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند — جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

که ناظر است به حدیث «من کتم سّره حصل امره». *شرح رساله‌ی قشیریه* ، ج ۳ ص ۱۳۲.

۲. *رساله‌ی ملامتیه*.

امانت خدائی به شایستگان آن امانت می‌باشد. و از سوئی رشک می‌ورزند به اینکه غیر از خودشان کسی را بر احوالشان اطلاعی نباشد؛ و مقام و منزلتشان در این مورد به منزله‌ی مقام و مرتبه‌ی عاشقی است که به محبوب و معشوق غیور است و نباید کسی از عشق به محبوب و معشوق اطلاعی داشته باشد و شخص سومی ازامر آن دو آگاه باشد.

ب: عامل دوم در عدم اظهار حالات این است کـه اظـهار آن را نـوعی از دعوی پنداشته و صرف دعوی و ادعا را ریا می‌دانند؛ چنان‌که ملامتی کامل را *بایزید بسطامی* تعریف می‌کند: ملامتی کسی است که حال خودرا از مردم تماماً پنهان می‌دارد، هرچند که با آنها در خوردن و نوشیدن و شوخی کردن و خرید و فروش مشارک است اما قلب وی متعلق به ملکوت قدس می‌باشد.[1]

پیش از این اختلاف و فرق بین اظهار احوال صوفیه و پنهان داشتن احوال را وسیله‌ی ملامتیه به هنگام توضیح اختلاف این دو بیان نمودیم.

به علت کتمان هرچه بیشتر احوال وسیله‌ی ملامتیان است که هر آنچه را که عامل انگیزش حالی باشد منکر می‌شوند و ناپسند می‌شمارند نظیر سماع، وجد، ذکر، ناله، فغان وغیره. و نیز هر چیزی که به دست آنان ظاهر شود نظیر آیه و کرامت را هم از ترس اینکه در بین مردم و یا در نفس خود آنان موجب فتنه شود زشت می‌دانند و از مکروهات محسوب می‌دارند. و اگر کراماتی از آنها به ظهور پیوست آن را با دیده‌ی امتحان و آزمایش نگریسته و دلیـل بـر دوری از راه حـق و اسـتدراج مـی‌شمارند. در نـظر آنـها بـین کـرامت ولی و معجزه‌ی نبی فرق و اختلاف وجود دارد (یعنی کرامت را به خاطر اینکه امکان دارد موجب به وجود آمدن غـرور شـود و شـخص را از حـق دور سـازد، و موجب ایجاد توجه به او گردد، مکروه و از مراحل آزمـایش حـضرت حـق

---

۱. مطلب طاعت و پیمان و فلاح از من مست — که به پیمانه‌کشی شهره شدم روز الست

(حافظ ـ م)

و ر.ک: *رساله‌ی ملامتیه*.

می‌شمارند) و می‌گویند: که پیامبران برای تأیید ادعا، و تبلیغ رسالت خود ناگزیر از اظهار معجزات بودند؛ اما اولیاء الله به چنین تأییدی احتیاج ندارند. پس بعثت پیامبر و اظهار معجزات دلیل بر کمال اوست، ولی اظهار کرامت وسیله‌ی اولیا دلیل بر نقص آنها می‌باشد (زیرا معجزه تأیید کننده‌ی تبلیغ انبیاست اما برای اولیا چنین حکمی نیست.)

اما درباره‌ی *سماع*؛ همه‌ی ملامتیه ترک سماع را بهتر می‌دانند، اگر چه سماع را برای مریدان خود مطلقاً حرام نمی‌کنند. از بعضی از ملامتیان سؤال شد: چه عاملی سبب عدم حضور شما در مجالس سماع می‌باشد؟ گفت: عدم حضور ما در آن مجالس دلیل ناپسند دانستن و انکار سماع نیست، بلکه به خاطر ترس از فاش شدن حالاتی است که ما آن را پنهان می‌کنیم و این حالت، برای ما بسیار گرانقدر و عزیز است.[1]

و اما درباره‌ی *ذکر یا ذکر لسان*؛ ملامتیه ذکر قلب را برتر از آن می‌دانند زیرا در ذکر قلب نوعی کتمان است اما در ذکر لسان اظهار وجود دارد، و ذکر لسان را نوعی اظهار حال می‌دانند. و همچنین گریه را به هنگام سماع و ذکر و نظیر آنها ناپسند می‌دانند؛ چون گریه نوعی آشکار کردن حالت گوینده می‌باشد، پس نوعی اظهار و افشای سر باطنی است لذا از مریدان سکوت را می‌خواهند؛ و تحمل رنج را به جای گریه به مریدان توصیه می‌کنند. و همچنین در کراهت گریستن و گریه، معنی دیگری نیز غیر از اظهار حال در نظر می‌گیرند، و آن این است که می‌گویند گریه نوعی گشایش و فرج برای نفس گرینده بوده و عامل لذت است، و این لذت و فرج به تنهائی کافی است که ارزش گریه را باطل نماید؛ لذا تحمل رنج و زحمت را حلال و شیرین‌تر از آن دانسته و از انواع گریه، فقط گریه‌ای را مجاز می‌دانند که گریه‌ی پشیمانی و اسف بوده باشد، همچنان که قبلاً در این مورد توضیح داده شده است.

---

۱. رساله‌ی ملامتیه.

○ ریای در علم

سومین چیزی که ملامتیه به پنهان داشتن آن حریص‌اند و آشکار کردن آن را ریا و ادعا می‌دانند علم است. ملامتی به دانش و علم خود توجهی ندارد، و هرگز به داشتن علم و دانش اعتراف و اقرار نمی‌کند و هرگز ادعایی نیز ندارد و به داشتن علم خود فخر، و به مردم اظهار نمی‌کند زیرا رؤیت و مشاهده‌ی علم - مثل رؤیت و مشاهده‌ی حال و عمل - از حجابهای تاریک بین خدا و بنده می‌باشد؛ و دلائل آنها برای انکار علم به شرح زیر است:

اولاً: علم بنده از علم خدا سرچشمه می‌گیرد و در مقایسه با علم خدا بسیار ناچیز است زیرا علم خدا محیط به همه‌ی موجودات است. پس اظهار علم، نوعی غرور و کبر و ریا می‌باشد.

ثانیاً: همچنان که بنده به انجام عملی مجبور است (فاعل مطلق بودن خدا) در علم خود نیز مجبور است. پس علم به منزله‌ی عاریتی است در عبد. همچنان که عمل او عاریه و امانت می‌باشد. و علم را نیز خداوند همچنان که عمل رادر اعضای او به ودیعه نهاده، در قلبش وارد ساخته است.[1] و *ابوبکر محمدبن علی‌بن جعفر کتانی* (متوفی به ۳۲۲ ه) گفت: «عاقل چگونه می‌تواند به علم خود مغرور شود در حالی که او می‌داند که با علم خود به انجام چیزی

---

۱. این گفتار ملامتیان یادآور حدیث نبوی «ص» است که: العلم نور یقذفه‌الله فی قلب من یشاء. و نیز آیه‌ی شریفه به نوعی مؤید آن است که: و ما اوتیتم من‌العلم الا قلیلاً.

قدرت ندارد؟».

ثالثاً: علمی که عبد دارد امانتی است که خداوند در دل عبد به ودیعه نهاده است، پس اظهار و انتشار آن به منزله‌ی افشای سری است که در وجود او به امانت قرار داده شده است. پس علم را مثل حال به کسی می‌بخشد که خود بخواهد و او را امین بر آن بداند. همچنان که بنده برای کتمان حال خود می‌کوشد باید همچنان به کتمان علم نیز تلاش کند.

و به همین علت است که ملامتیه از سخن گفتن در مورد علوم و معارف الهی پرهیز می‌کنند و برخلاف فرقی که دم از علوم و معارف الهی می‌زنند اینان سکوت را ترجیح می‌دهند.

روزی به *ابوحفص نیشابوری* گفته شد: «چه علت موجب است که شما مثل بغدادیان و دیگران صحبت نمی‌کنید و سکوت را برای خود اختیار نموده‌اید؟ جواب داد: مشایخ ما با داشتن علم ساکت بودند وبجز در موارد ضروری سخن نمی‌گفتند. پس مقام ادب در کلام برای آنها ثابت بوده است؛ لذا سخن نمی‌گفتند، مگر در مواردی که لازم بود و لذا در روی زمین امناءالله شدند و کسی که امین شد، به نگهداری امانت حریص می‌شود.[1]

با این بیان، *ابوحفص*، به بزرگان ملامتیه ـ که سکوت را برتر از تکلم در مسائل علمی و الهی دانسته‌اند و آنچه راکه لازم دانسته از آن سخن گفته‌اند ـ اشاره می‌کند. و زمانی که لازم بود از ضروریات سخن گویند به نقل قول غیرمستقیم سخن می‌گفتند زیرا آنها امانت را در وجه امانت، با رعایت جانب ادب در پیشگاه حق ادا می‌نمودند.

اما در مورد علم شرعی معتقد بودند که سخن گفتن جایز می‌باشد زیرا پیروی از سنت بوده و بیان آن لذتی بر نفس عارض نمی‌کند و دلالت بر حالت درونی ندارد. پس ملامتی صادق کسی است که در علوم حالیه جز در موارد

---

۱. سبکی، *طبقات الشافیعه*، ج ۲ ص ۱۸۹.

ضروری و به ناگزیر حرفی نمی‌زند و اگر او را مختار به تکلم یا سکوت کنند وی سکوت را ترجیح می‌دهد. و چه بسا رفتار ملامتیان در مورد کتمان احوال و علوم نزدیکتر به منطق تصوف بوده و با عقاید فرق دیگر در تضاد نبوده باشد؛ زیرا اگر احوال و علوم آنها از امور ذوقی در نظر گرفته شود باید توجه کرد که امکان تعلیل و تفسیر و تعبیر علوم ذوقی وجود ندارد و قابل تفسیر نیستند پس خاموشی و سکوت در چنین موارد بهتر از وصف و تعریف آنها وسیله‌ی عباراتی است که آن عبارات از حد مجاز و تشبیه و استعاره تجاوز نمی‌کند و وسعت و مجال برای تأویل چنان امور فراهم نیست (زیرا هرکس از دید ذوقی خود آنها را درمی‌یابد.)

لذا پیروان ملامتیه زندگی خود را بر شالوده‌ی سکوت و خاموشی گذاشته‌اند و دوست ندارند که جز خدا کسی دیگر را بر حال و فعل و علومشان آگاهی و وقوف باشد لذا اگر دست به کاری زنند در سکوت انجام می‌دهند، و اگر به عملی دست زنند یا حالتی رو نماید، باز هم در سکوت برگزار می‌نمایند. همچنین اگر علم و دانشی بر آنها کشف شود باز هم در سکوت خواهد بود. اما در میانشان بودند کسانی که جهر و اظهار را در اعمال و احوال برگزیده‌اند و با این کار باب دعوی و ادعاهای عریض و طویلی را بر خویشتن گشوده تا آنجا که از حد معقول هم تجاوز نموده‌اند. به همین علت است که گروه ملامتیه یا فیلسوفان خاموش ملامتی ـ برخلاف فیلسوفان غیرملامتی و اندیشمندان دیگر و بزرگان صوفیه که آثاری فراوان در وصف احوال باقی گذاشته و به ذکر مقامات و معارج روحی و علوم و ذوق و حال خود پرداخته‌اند – اثری از خود باقی نگذاشته‌اند.

با توجه به مسئله‌ی اخیر، ما از زندگی و حیات روحی و تعلیمات سلبی و عطش و علاقه‌ی شدید آنها نسبت به انجام آن تعلیمات ـ آنچنان که خود آنها می‌فهمیدند و عمل می‌کردند ـ آشنائی زیادی نداریم و این علاقه‌ی شدید

وعطش درونی این فرقه در واقع همان سرّی است که حفظ و نگهداری آن را برای نفس خود برتر می‌دانستند و کسی از این عطش درونی و حال ایشان جز خودشان اطلاعی ندارد.

○ اسقاط دعاوی

(عدم اظهار دعاوی و معالجه و مداوای آن)

اگر دعوی را به معنای «اضافه نمودن چیزی به نفس، که نفس فاقد آن است» بگیریم باید توجه بکنیم که ملامتیه ظهور عمل و اظهار آن را به علت فاعل مختار پنداشتن خدا و اجرای عمل به دست عبد، منکرند؛ زیرا اظهار عمل را از رعونات نفس پنداشته و جنگ با آن رعونات را واجب می‌دانند، و همچنین اظهار احوال و علوم را ـ که از آثار خدا در قلب عبد بوده و جزو اسراری است که نباید کسی بر آن آگاه باشد - انکار می‌کنند و همچنین کرامت را از منت‌های خدا در وجود عبد می‌شمارند و واجب می‌دانند که از دیگران پنهان باشد و مردم از آن اطلاع نیابند؛ اگر همه‌ی این مطالب را در نظر بگیریم، درک عطش شدید آنها نسبت به مسائل زیر آسان و ممکن خواهد بود. اساس تعالیم ملامتی را می‌توان در مورد احوال چنین مرتب نمود:

یک : اسقاط نام، و ترک شهرت و نامجوئی با تمام مظاهر آن در همه‌ی اعمال، احوال و غیره، و گریزان بودن از شهرت و نام‌آوری و مظاهر آن.

دو : اسقاط و ترک هرگونه ادعا و دعاوی (دعوی در عمل، حال، کرامت و علم)، پس فاقد هرگونه ادعا هستند؛ اما ملامتیه متهم ساختن نفس را بر خود فریضه دانسته و در همه چیز نفس را مقصر و گناهکار می‌دانند لذا همیشه سدی بلند بین نفس خود و ادعاهایی که ممکن است موجب به خطر انداختن آنها شود ایجاد می‌نمایند، و این نوع ادعاها را به فرق صوفیه‌ی دیگر ـ که دم از

وصول و.قرب خدا و فنا و حلول و اتحاد و آنچه که به این مسائل شبیه است می‌زنند - واگذار می‌نمایند.

پس با این بیان، دعاوی در نظر این فرقه در واقع حجابی تاریک و غلیظ بین آنها و خدا است زیرا ادعا، خود به منزله‌ی اقرار به وجود نفس است، در صورتی که آنها برای محو و از بین بردن آثار نفس در تلاش هستند در حالی که دعوی، خود نوعی دلالت بر تعظیم و بزرگداشت نفس دارد و این پندار با اعتقادشان مبنی بر تحقیر و خوار شمردن نفس موافقت و سازگاری ندارد. و اگر ملامتیه به جنگ علنی با ریا در اعمال، احوال و علوم پرداخته‌اند این جنگ در مورد دعاوی به‌نحوی شدیدتر و آشکارتر می‌باشد. لذا هرگز از آنها ادعای عبادت، صلاح و تقوی مشاهده نمی‌کنیم. و همچنین مدعی خشوع، ورع، زهد، فقر، کرامت، حب‌الله، وصول، حلول، فنای فی‌الله، الوهیت و تخلق به صفات الوهیت نیستند و نشانی که موجب ممتاز بودنشان از دیگران بوده باشد نمی‌توان در پیرو ملامتی مشاهده نمود.

با توضیحات فوق ـ تعالیم دقیقی که شیوخ نیشابور در میدان تصوف ملامتی ـ مذهب خود را بر آن پایه ریخته‌اند، آشکار می‌شود و این تعالیم را ما در اصول عمومی ملامتی بیان کردیم و توضیح دادیم که جوهر فکری ملامتیان بر روی اصل مبارزه و جنگ با نفس یعنی مهمترین بیماری و مرض نفس (مرض ریا) بنا شده است و یا به عبارت دیگر جوهر فکری این فرقه را نفی لذایذ و دور بودن از لذات ـ که همان فکر اساسی در فتوت ـ می‌باشد تشکیل می‌دهد و لذا ما فتوت و ملامة را دو شکل و دو صورت از یک حقیقت می‌دانیم و با این حساب ملامتیه همان فتیان بوده‌اند.

بخش چهارم

○ رساله‌ی ملامتیه و نویسندگان آن

ابوعبدالرحمن سُلَمی و منزلت وی در تاریخ تصوف

زاهد ابوعبدالرحمن محمدالحسین‌بن محمدبن موسی النیشابوری صوفی ازدی سلمی:

لقب *ازدی* را وی از جانب پدر و *سلمی* را از جانب جد مادری خویش دارد.[1]

در نسبت *سلمی* به جد مادری وی جای شگفتی بسیاری است؛ زیرا عادت مألوف در بین اعراب این است که شخص را به مادر یا جد مادری منسوب نمی‌کنند. اما این تعجب و شگفتی - با درک این مطلب که منسوبین پدری *سلمی* از شهرت و معروفیت و مقامی برخوردار نبودند و به همین مناسبت با خانواده و نسبت مادری مشهور شده است - شاید از بین برود.

ابوعمروبن نجید سلمی که جد مادری عبدالرحمن سلمی است از بزرگان رجال صوفیه در زمان خویش، دارای ثروت سرشار و مقامی بس بلند بوده است.

سبکی در *طبقات‌الشافعیه*[2] چنین می‌نویسد: «وی از پدران خود اموال و ثروت بسیاری به ارث برد که همه را به علما و مشایخ زهد و تصوف بخشید...

---

۱. *ابو عمرو اسماعیل بن‌نجید بن‌احمد بن‌یوسف اُلسّلَمی* متوفی به‌سال ۳۶۶ هـ‌ق. رک: *قشیری* ص ۲۸ ؛ تذکرة الحفاظ ذهبی، ج ۳ ص ۲۴۸.

۲. *طبقات الشافعیه* ، سبکی، ج ۲ ص ۱۸۹.

وی درحالی که جوان بود با *ابوعثمان حیری*[1] که شیخ ملامتیه‌ی زمان خود در نیشابور بود مصاحبت داشت و از وی طریقت و سلوک آموخت و در پیش وی محترم و از مقربان او به شمار بود. حتی یک بار درباره‌ی سلمی (جد پدری عبدالرحمن) گفت: «پیر ملامتیه پس از من اوست».

و یک بار دیگر گفت: «مردم مرا به علت احترامی که نسبت به این جوان دارم سرزنش می‌کنند اما من در طریقت کسی را شایسته‌تر از وی نمی‌بینم.»[2]

و آنچه که بر ثروتمند بودن ابوعمرو و بخشش آن به نحو شایسته در راههای خیر دلالت دارد ماجرای زیر است: وقتی *ابوعثمان حیری* مبلغی از بعضی از نواحی و مریدان خود درخواست نمود و رسیدن وجه به تأخیر افتاد، *ابوعثمان* دلتنگ شد و پیش مردم از این دلتنگی به گریه افتاد. در این هنگام بود که چون *ابوعمروبن‌نجید* این واقعه را شنید کاسه‌ای که از هزار درهم پر بود پیش او حاضر نمود و *ابوعثمان* از این واقعه خوشحال شد و درباره‌ی وی دعا نمود. و زمانی که در مجلس وعظ حاضر شد گفت: ای مردم *ابوعمرو* مرشد و پیر ملامتیان است و جریان بخشش وی باز گفت و بر وی دعا کرد. پس ابوعمرو برخاست و گفت آن وجه از ثروت و دارایی مادرم بود و او به این کار راضی نبود و من آن وجه را می‌توانم تهیه کرده و به او پس بدهم. پس ابوعثمان دستور داد آن کاسه را برداشته از مجلس خارج نمایند. سپس مردم متفرق شدند و از کاسه درهمی به کسی نپرداختند. زمانی که شب شد *ابوعمرو* پیش *ابوعثمان* آمد و گفت: امکان دارد که وجه کاسه را در احتیاج خود و مریدان مصرف نمائی به طوری که غیر از ما دو نفر کسی بر آن آگاهی نیابد؟ پس *ابوعثمان* به گریه افتاد و پیوسته می‌گفت: من از همت و بزرگواری *ابوعمرو*

---

۱. *ابوعثمان حیری* معروف به واعظ، متوفی به‌سال ۲۹۸ هـ.ق.

۲. *طبقات الشافعیه*، سبکی، ج ۲ ص ۱۹۰.

بیمناکم.[۱]

خود سبکی باز دربارهٔ *ابوعبدالرحمن سلمی* چنین می‌گوید: شیخ ما *ابوعبدالله الذهبی* دربارهٔ *سلمی* می‌گفت که: «وی دارای جلال و احترام بود و املاک بسیاری داشت که از مادرش به ارث برده بود و مادرش نیز از پدر خویش آنهمه ثروت به ارث برده بود».

با این همه از اجداد مادری *عبدالرحمن سلمی* تنها *ابوعمرونجید* نیست که به زهد و علم و بلندی قدر مشهور و معروف بود بلکه جد بزرگ مادری وی یعنی *احمدبن یوسف‌بن خالد نیشابوری* نیز از محدثین بزرگ و علمای گرانقدر زمان خود در نیشابور محسوب می‌شد. اما پدر وی *(عبدالرحمن)* یعنی *حسین‌بن محمدبن موسی*، فردی شناخته شده نیست و از وی چیزی نمی‌دانیم؛ فقط او را از رجال صوفیه می‌شناسیم؛ عبدالرحمن از پدر خود و جد مادری خود تصوف را به ارث برده و آن دو در پایه‌ریزی اصول اولیهٔ طریقهٔ ملامتی اثری شگرف و عمیق داشته‌اند.

سلسله نسب *سلمی* هم از ناحیهٔ پدر و هم از ناحیهٔ مادر دلالت بر این دارد که وی از اعراب خالص بوده است. نسبت او از طریق مادر *(سلمی)* به قبیلهٔ عربی معروف به نام *سلیم‌ابن منصوربن عکرمةبن حفصةبن قیس غیلان‌بن مضر*[۲] می‌رسد؛ و از طریق پدر (ازدی) به نسل قبیلهٔ عربی دیگری که احتمالاً به قبیلهٔ *ازدبن* الغوث معروف باشد، می‌پیوندد. با این همه دربارهٔ انتساب وی، بین همه مؤلفین تصوف و ترجمه‌نویسان متقدم و متأخر این فرقه، اختلاف است.

---

۱. *سبکی*، ج ۲ ص ۱۹۰؛ *الانساب سمعانی* ص ۳۰۳. قصه دلالت دارد بر پنهان داشتن اعمال و عدم آلایش به مدح و تعریف مردم، تا اینکه فقط ذات باری از خلوص عمل آگاهی داشته باشد و این از اصول مهم ملامتیه می‌باشد.

۲. *انساب، سمعانی*، ص ۳۰۳.

ابوعبدالرحمن سلمی در رمضان سال ۳۳۰ هـ در خانه‌ی علم و زهد ـ همچنان که قبلاً گفته شد ـ متولد شد و در این خانه تربیت یافت و از خانواده‌ی خود حدیث و تصوف آموخت، از محضر جد خود (*ابوعمرو*) استفاده‌ها برد و از وی روایت کرد و از پیروان وی بود. از آغاز زندگی وی اطلاع نداریم فقط این را می‌دانیم که وی از سنین جوانی گوشه‌نشینی اختیار کرد و به تحصیل و جمع کتاب مشغول بود؛ تا اینکه در خانه‌اش کتابخانه‌ی بزرگی تشکیل داد، و از محضر شیوخ بسیاری در زمان خود استفاده نمود از جمله می‌توان: *ابوالعباس الاصم، احمدبن علی‌بن حسنویه المقری، احمدبن محمدبن عبدوس، محمدبن احمدبن سعید رازی* و غیره را نام برد.[1] و کسانی که درباره‌ی آثار و نوشته‌های *سلمی* در تصوف سخن گفته‌اند عبارتند از:

حافظ بن عبدالغفار درباره‌ی وی چنین می‌گوید: «وی از شیوخ صوفیه در زمان خود بود و در جمیع علوم حقایق، و معرفت طریقت تصوف، موفق و دارای تصانیفی مشهور و شگفت‌انگیز درباره‌ی مذهب ملامتیه بوده است.

هجویری صاحب کشف المحجوب که از نخستین نویسندگان تراجم احوال و طبقات مشایخ صوفیه و راوی اقوال و باحث طریقت، صحبت، سلوک، آداب و معاملات در تصوف است و با ادله‌ی شرعی و استناد به کتاب و سنت از تعالیم صوفیه دفاع می‌کند وبرخی از اصول فرقه‌های صوفیه از جمله ملامتیه را ذکر می‌کند ـ همچنان که در کتاب سماع، استناد وی را به کتاب و سنت می‌بینیم ـ درباره‌ی *عبدالرحمن* می‌گوید: *سلمی* در تفسیر و حدیث کتابهایی نوشته است. به نقل از سبکی می‌گوید که: *سلمی* بیش از چهل سال به خواندن و نوشتن مشغول بوده است.[2]

---

۱. *انساب، سمعانی*، ج ۳ ص ۱ـ ۶۰.
۲. کشف‌المحجوب، هجویری، ص ۴۳۹ و ۵۲۳.

آنچه مسلم است اینکه تألیف اصول و آداب تصوف، کار اصلی وی بوده و بیشتر عمر او صرف این مسئله‌ی مهم شده است و به نوشتن تفسیر و حدیث غیر از آن مقدار که مریدان و رهروان طریقت تصوف را به کار آید توجهی نداشته است.

در واقع وی تفسیر به زبان صوفیان (تفسیر صوفیانه) نوشته است که به تفسیر اهل الحق و حقایق التفسیر معروف است.[1] وی متهم به وضع احادیث صوفیه شده است و این اتهام وسیله‌ی *محمدبن یوسف نیشابوری* مطرح شده است و می‌گوید: «*سلمی* جزو ثقات (در حدیث) نیست و وی برای صوفیه حدیث وضع کرده است.[2] و این مسئله‌ی اتهام، در دفاعیات *سبکی* و *خطیب* که از وی به عمل آورده‌اند ملاحظه می‌شود.

ظاهر موضوع این است که وی علاقه‌ی بسیاری برای تأیید تعلیمات صوفیانه با دلائل نقلی از کتاب و سنت داشت و بدان وسیله از اعمال صوفیان دفاع می‌کرد. ممکن است که وی حدیث‌هایی را که با مذاق صوفیانه، خواست وی و تعلیمات ملامتی بیشتر سازگار بوده مورد استناد و استفاده قرار می‌داده؛ و بدان وسیله طریقت خود را تحکیم بخشیده است. لذا بدان جهت گفته‌اند که خود واضع آن حدیثها بوده است. و این امر نیز بعید به نظر نمی‌آید که خود نیز حدیث بسیاری وضع کرده باشد. در کتاب *طبقات محدثین* از هر صوفی شرح حالی نوشته و احادیثی را که موافق روش و مذاق صوفیان بوده

۱. *ذهبی* می‌گوید: «کاش تصنیف نمی‌کرد زیرا پر از تحریف و عقاید قرمطی است...» با اینکه *ذهبی* وی را «وافرالجلاله» می‌خواند اتهامی درست به نظر نمی‌رسد و لذا *سبکی* به دفاع از *سلمی* می‌پردازد و می‌گوید: کسی که به جلالت و بزرگواری وصف شده شایسته نیست که وصف کننده ضد آن سخن گوید و اتهام تحریف و قرمطی بودن را بر همان شخص وارد کند و کتاب حقایق تفسیر وی پر است از مسائل کلامی فراوان. اما درباره‌ی آیات، به اختصار تأویلات صوفیانه از ظاهر الفاظ مشاهده می‌شود. *طبقات سبکی*، ج ۳ ص ۶۲.

۲. *تلبیس ابلیس*، ابن جوزی، ص ۱۶۴.

نقل نموده است؛ چنان که همه‌ی این احادیث که در مورد دنیا و محاسبه‌ی نفس نسبت به اعمال حلال و حرام، و زندان بودن دنیا برای مؤمن، و باغ بودن آن برای کافر، همچنین در مورد روزی و معاش، و عدم تعریف و ستایش مردم و عبادت مردم، در مقابل خدای متعال و در مورد رضا و خشم و سخط و مسائلی نظیر آن می‌باشد، و نیز احادیثی که وی به طریقه‌ی تصوف وارد نموده با اصول مورد قبول و پسند وی موافقت داشته است.

البته آن احادیث از زبان *شقیق بلخی*، *حارث محاسبی*، *ذوالنون مصری*، *ابویزید بسطامی* و غیره نقل شده است و این گروه که حدیث از زبان آنان نقل می‌شود از راویان حدیث بوده‌اند و گاهی هم از کسانی نقل کرده که جزو راویان نیستند. اما تأیید قواعد و اصول تصوف وسیله‌ی حدیث، در *طبقات* و *رساله‌ی ملامتیه* به چشم می‌خورد. در این کتاب بین هر یک از اصول تصوف ملامتی و احادیث یا آیات قرآن ارتباطی برقرار کرده و آنها را به همدیگر ربط می‌دهد؛ و این روشی است که *سلمی* در این مورد منحصر به فرد بوده و در تاریخ تصوف و رجال صوفیانه کمتر کسی را با این ویژگی توان یافت. و به همین علت است که گروهی وی را به ضعف در روایت حدیث متهم کرده و واضع حدیث برای صوفیه شمرده‌اند، و در نقل احادیث امانتدارش ندانسته‌اند.[1]

اما به نظر من بعید نیست که وی واضع بعضی از احادیث بوده باشد، و نیز مستبعد نیست که بعضی و یا بسیاری از عبارات صوفیه و اصول آن را به زبان محدثان که متناسب با مشرب و روش آنها بوده و در این قالب درآورده باشد؛ زیرا بسیاری از احادیث، مناسبات بیشتری با مشرب صوفیانه دارد و حتی معنی آنها موافق طریقت تصوف است؛ (زیرا احادیث روایت شده رابطه‌ی شدید و تنگاتنگی با نظرات ملامتیان دارد.)

این همه اتهام و سرزنش و ملامت در مورد *سلمی* نمی‌تواند از ارزش و

۱. چنین تهمت‌هایی در تاریخ، موارد فراوان دارد.

مقام وی و همچنین از ارزش تألیفات و مرتبه‌ی بلند آثار و مقام او در تاریخ تصوف بکاهد. و به رغم این همه اتهام *سلمی* در تاریخ تصوف فردی بی‌نظیر و بلامنازع است و برای این مطلب کفایت می‌کند که بزرگان تاریخ تصوف از وی دفاع کرده‌اند. از مدافعان وی *ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری*، *ابونعیم اصفهانی* و دیگران را می‌توان نام برد که از وی حدیث و سخنانی نقل کرده و یا مطالبی از وی گرفته‌اند و وی را حجت در طریقت تصوف و مرجع صوفیان نامیده‌اند.[1]؛ چنانکه در رساله‌ی *قشیری* صفحه‌ای پیدا نمی‌شود که از وی یاد نشود و یا از سخنان وی خالی باشد، مگر قسمتی که در شرح حال مشایخ و رجال تصوف است.

و *ابونعیم اصفهانی* در کتاب *حلیة الاولیاء* نیز بسیار به سخنان وی استناد نموده است و *خطیب بغدادی* نیز در تاریخ خود از وی بسیار یاد کرده. *خطیب* خود در تصوف مقامی ندارد؛ اما *ابونعیم اصفهانی* به فضیلت *سلمی* اعتراف می‌کند و می‌گوید: «حال در مورد اصحاب صفه و علت انزوای آنها را به نقل از *ابوعبدالرحمن سلمی*[2] که یکی از صوفیانی است که توجه خاص به پایه گذاری تصوف داشته و به تهذیب طریقتشان پرداخته، و به روش اصحاب صفه عنایت ورزیده، و پیروی از اعمال و اشارات آنها و روش آنها را سرمشق قرار داده، و تبعیت از آثارشان کرده است و عقاید و تأثیراتی را که هوسبازان و ناآگاهان تصوف بر تصوف و طریقت بسته‌اند زدوده است. *سلمی* حقیقت مذهب تصوف را پیروی از رسول صلی‌الله علیه و اشارات شرعی و اعمال

۱. *رساله‌ی قشیریه*، ص ۱ - ۳۰.

۲. به هنگام طرح اوصاف «اهل صفه» *ابونعیم* اعتراف می‌کند که شرح حال آنها را به نقل از *سلمی* و *ابوسعید اعرابی* بازگونی می‌کند. و مسلم است که کتابی وسیله‌ی *سلمی* در تاریخ این طایفه (اهل صفه) نوشته شده است. و *ابونعیم* شرح حال حدود نود نفر را به نقل از نوشته‌های *سلمی* و *ابوسعید اعرابی* می‌نویسد و خود نیز هشت نفر دیگر بر این تعداد می‌افزاید که دو محقق مذکور اسمی از آنها نبرده‌اند. ر.ک: حلیة؛ ابونعیم، ج ۱ ص ۳۴۷؛ ج ۲ ص ۴ - ۳۳.

وی (کتاب و سنت) دانسته، و خود نیز از محققین بزرگ متصوفه و از راویان آثار و حکمای فقه این طایفه (عرفان) محسوب است.[۱]

آنچه که در مورد *ابو عبدالرحمن سلمی* سبب ایراد و اتهام شده احساس تواجد و ذوقی است که وی به هنگام سماع از خود بروز می‌داده است. وی به موافقت فقرا و مریدان به هنگام تشکیل در مجلس سماع بر می‌خاسته و با آنها در سماع شرکت می‌کرده است. به اظهار وجد که یکی از عوامل کم‌ارزش صوفی در زمان وی محسوب می‌شده توجه نداشته است؛ دلائلی وجود دارد که گواهی می‌دهد وی همان معنی وجد و تواجد را که دیگران در مجلس سماع درک می‌کردند، در نظر نمی‌آورد. این حالت نمی‌تواند از ارزش صوفی متواجد بکاهد. همچنین در این حالت احساس نمی‌کرد که وجودش با سماع یکی شده یعنی غرق در لذت سماع نمی‌شد بلکه این حالت همراهی با فقرا به هنگام سماع، نشأتی است که به هنگام سماع بر عارف عارض می‌شود و در آن حالت معانی و مفاهیم مشکلی که قبلاً صوفی از حل آن عاجز بوده آشکار و حل می‌شود و همراهی صوفی با سماع به این علت می‌تواند باشد و در واقع احساس لذت و نشأت صوفی لذت فتح و ظفر و دست‌یابی به مطلوب، و یافتن حل مشکلات قبلی و سابق، قبل از حالت سماع است که می‌تواند اسرار نهفته را کشف کند؛ این موضوع را دو حکایت زیر به نقل سبکی که در شرح حال *سلمی* نوشته است تأیید می‌کند:

الف: روزی بین *ابوالقاسم‌قشیری* و *ابوعلی‌دقاق* از *عبدالرحمن‌سلمی* سخن به میان آمد. *قشیری* می‌گوید: من و *ابوعلی* با هم بودیم که از شرکت *عبدالرحمن سلمی* در مجالس سماع و همراهی و موافقت وی با فقرا (مریدان) سخن رفت. *ابوعلی دقاق* گفت: اظهارنظر در این گونه موارد درباره‌ی اشخاصی چون وی

۱. حلیة الاولیا، ج ۲ ص ۲۵.

(*عبدالرحمن*)، جایز نیست و سکوت بهتر است؛ به حضور وی (*سلمی*) بـرو و وقتی رفتی او را در حالی که در کتابخانه‌ی خود نشسته و در به روی خود بسته خواهی یافت، و بر روی کتابها کتاب مربعی کوچکی هست که اشعار *منصور حلاج* است آن را برگیر و چیزی بر وی مگوی.

قشیری می‌گوید: به حضور وی رسیدم و او را در کتابخانه‌ی خویش یافتم و همچنان که *ابوعلی* گفته بود کتابی با همان ویژگی در آنجا بود بـرگرفتم و زمانی که نشستم، *سلمی* شروع به صحبت و سخن گفتن نمود و گفت: بعضی بودند که یکی از علما را به علت موافقت و همراهی وی در سماع ملامت می‌کردند، پس روزی دیدند که همین شخص (عالم) در حالی که در خانه‌ی خود تنها است و کسی با وی نیست در حال رقص است مانند صوفیانی که به وجد آیند؛ یکی علت و حال رقص وی را پرسید. جواب داد: مسئله‌ای مشکل بر فکرم خطور کرده بود که از حل آن عاجز بودم اکنون آن مسئله بر من حل شد، بدان جهت به وجد آمدم و در این حال بر شادی و خوشحالی زایدالوصف خود نتوانستم تسلط یابم لذا بلند شدم و رقصیدم؛ پس بگو: حال عارفان چنین است.

و این حکایت دلیل بر نیروی هوشیاری و فراست *ابوعلی دقاق و سلمی* است که با این بیان آنچه که *سلمی* از معنی تواجد و سرور می‌فهمد بر ما توضیح می‌دهد؛ پس حرکت و جدو حال تواجد مربوط به سماع نیست بلکه در حالت سماع مسئله‌ای که جزو اسرار لاینحل پیش از آن حالت بود بر صوفی کشف می‌شود و بعضی حالت کشف را در سماع یافته‌اند[1] و در واقع سماع مظهر سرور و خوشحالی و وجد روحی است که در آن حالت، صوفی می‌تواند به بعضی اسرار دست یابد و رقص وی در این حالت دلیل بر نشأت

---

۱. بر سماع خوب هر کس چیر نیست طعمه‌ی هر مرغکی انجیر نیست

(*مولوی - م*)

احساس ناشی از سماع نیست.

ب: حکایت دوم دلیل است بر این که وی سماع را منکر بوده؛ و آن حکایت چنین است که: روزی وی از نیشابور به قصد رفتن به مرو و زیارت استاد خود *ابوسهل صعلوکی* خارج شد و عادت وی (*صعلوکی*) چنان بود که از صبح جمعه مجلسی برای خواندن قرآن ترتیب می‌داد و قرآن را ختم می‌کرد. پس وقتی به مجلس *صعلوکی* رسید و حاضر شد دید مجلس قرآن را بسته و جلسه‌ای برای قول ترتیب داده. پس، از این عمل استاد مرارت و دلتنگی در خود احساس نمود. و وقتی *صعلوکی* از وی پرسید که: «درباره‌ی من مردم چه می‌گویند؟» پاسخ داد: می‌گویند مجلس ورد قرآن بسته و مجلس قول ترتیب داده است. پس *صعلوکی* گفت: کسی که به استاد خود و عمل وی چون و چرا کند هرگز رستگار نمی‌شود (من قال لاستاذه لم؟لا یفلح ابداً)[1] و منظور *سلمی* در این حکایت، از مجلس قول همان مجلس سماع می‌باشد.

پس *سلمی* از این لحاظ به مشرب و مذهب گذشتگان و پیشینیان تصوف ملامتیه که سماع را منکر بودند نزدیک‌تر از *صعلوکی* است، و این طایفه تواجد را نیز شکلی از اشکال ریا و تزویر می‌پنداشتند.

---

۱. سبکی، ج ۳ ص ۶۱.

○ شاگردان سلمی

علمای بسیاری در زمان *سلمی* به علت مقام و منزلتی که وی در تصوف داشت و همچنین آوازه و شهرتی که در طریقت از آن برخوردار بود برای کسب فیض و تحصیل و تتلمذ از محضر وی و روایت از وی از مکانهای مختلف به حلقه‌ی درس او می‌شتافتند. علاوه براین وی در میدان حدیث و علوم دینی نیز از شهرت خاصی برخوردار بود. *ذهبی* در هر یک از کتاب‌های خود (*طبقات الحفاظ، تذکرة الحفاظ*) و *سبکی* در *طبقات‌الشافعیه* تعداد کثیری از علما و بزرگانی راکه در محضر وی تلمذ کرده و از وی حدیث نقل کرده‌اند بیان می‌کنند؛ همانگونه در آثار متأخران نیز تأثیر *سلمی* از نظر تصوف و حدیث و غیره بسیار بوده است. وی در تصوف و علوم شرعی دیگر دارای آثار بسیار ارزنده‌ای است و فضیلت وی بر معاصران مسلم است. *ذهبی* می‌گوید:[1] *قشیری، بیهقی، ابوصالح المؤذن، محمدبن یحیی‌المزکی، ابوعبدالله ثقفی علی‌بن احمدالاحزم المؤذن، محمدبن اسماعیل‌تفلیسی* و دیگران از وی روایت کرده و سخنان وی را در آثار خود آورده‌اند. و در کتاب خود می‌گوید:[2] «بزرگان زیر از وی (*سلمی*) روایت کرده‌اند: حاکم *ابوعبدالله، ابوالقاسم قشیری، ابوبکر بیهقی، ابوسعیدبن مرامش، ابوبکربن یحیی‌المزکی، ابوصالح المؤذن، ابوبکر خلف، علی‌بن احمدالمدینی المؤذن، قاسم‌بن الفضل الثقفی* و دیگران.»[3]

---

۱. *تذکرة الحفاظ*، ج ۳ ص ۲۴۸.
۲. *طبقات الحفاظ*، ج ۳ ص ۹ـ۸.
۳. *طبقات الشافعیه*، ج ۳ ص ۶۰.

این افتخار برای *سلمی* کافی است که *ابوالقاسم قشیری* صاحب رسالهی مشهور دربارهی تصوف، یکی از شاگردان وی بوده و با وی معاشرت، مباشرت، مجالست و مصاحبت داشته است؛ و همهی شرح حال نویسان *قشیری* نوشتهاند که وی با *سلمی* مصاحبت داشته و از وی روایت کرده تا اینکه استاد تصوف در خراسان شد. و *سبکی* در *طبقات الشافیه* میگوید:[1] *قشیری* از علمای بسیاری در زمان خود استفاده و از آنها روایت نموده که میتوان از *ابوعبدالرحمن (سلمی)* نام برد. و در جای دیگری میگوید: *قشیری* پس از وفات *ابوعلی دقاق* (که نزدیکترین فرد به وی بود) با *عبدالرحمن سلمی* معاشرت میکرد و *رسالهی قشیریه* از فیضگیری و بهرهمندی از حضور *سلمی* تدوین شده و جای جای این فیض، در رساله به چشم میخورد، و شک نیست که استاد بر شاگرد خود از فضیلت برخوردار است. متأسفانه *قشیری* شرح حالی از استاد خویش (*سلمی*) به جای نگذاشته تا اینکه از رویدادها و حوادث بسیار مهم و مجهولی که در زندگی *سلمی* وجود دارد گوشهای بر ما کشف شود؛ و خود *قشیری* نیز از غفلت خود در این مورد عذرخواهی میکند و در شرح حال مشایخ این طایفه به این قصور خود اعتراف میکند[2] و چنین میگوید: «و اما مشایخی که آنها را دیدیم و معاصرشان بودیم اگرچه مدت کمی ملاقاتشان اتفاق افتاد عبارتند از: شیخ بینظیر و منحصر به فرد روزگار *ابوعبدالرحمن سلمی*، و استاد شهید، زبان گویای عصر خود و یگانهی زمان *ابوعلی حسنبن علی دقاق*... الخ که اگر به ذکر و شرح احوالشان پردازیم از مقصود خود که همان ایجاز است دور خواهیم شد» *قشیری* خود به سال ۴۶۵ هـ یعنی حدود پنجاه و سه سال پس از وفات *سلمی* وفات نموده است.

اما *ابوبکر بیهقی*، احمدبن الحسین بن علیبن عبداللهبن موسی الحافظ

۱. همان، ص ۸ـ۲۴۲.

۲. *رسالهی قشیریه*، ص ۳۱ و ۳۰؛ *حاشیهی عروسی*، ج ۲ ص ۱۸.

نیشابوری خسروجردی[1] از بزرگترین حافظانی است که از *سلمی* روایت و حدیث آموخته و شاگرد وی بوده است؛ وی محدث بزرگی است و در مذهب شافعی دارای مؤلفاتی است که نظیر ندارد. و *امام الحرمین (جوینی)* براین مقام وی چنین گواهی می‌دهد: «بر گردن هر پیرو شافعی و حتی خود امام شافعی، *بیهقی* منت و حقی دارد. اما بر شافعی منت بزرگی که دارد تصنیف و گردآوری آثاری برای یاری و نصرت مذهب وی است.[2]»

اما *بیهقی* مثل *قشیری* در تصوف و تاریخ تصوف اثری به جای نگذاشته است، و اگر *سلمی* فضیلتی و حقی بر گردن *بیهقی* دارد از لحاظ علم حدیث است، که بیهقی از استادان و رجال حدیث آنها را جمع‌آوری نموده است. *بیهقی* به سال ۴۵۸ هـ یعنی ۴۶ سال پس از وفات *سلمی* فوت نموده است.[3]

لازم است که از یکی از شاگردان دیگر *سلمی* یعنی حافظ بزرگ *ابونعیم اصفهانی* صاحب *حلیة الاولیاء* ذکری به میان آید و با اینکه شرح حال نویسان وی به مباشرت و همنشینی وی با *سلمی* اشاره‌ای نمی‌کنند اما خود *ابونعیم* به فضل *سلمی* بر خود اعتراف می‌کند و به اخذ اخبار صوفیه از *سلمی* اقرار دارد و حتی *سلمی* را به گواهی و شهادت خود از اتهاماتی که دشمنانش برای بدنام ساختن وی شایع نموده‌اند مبرا می‌سازد و از مقام و منزلت وی در تصوف دفاع می‌کند.

ابونعیم می‌گوید[4]: «او (ابونعیم) یکی از کسانی است که محضر او را درک نموده است؛ و وی (*سلمی*) از کسانی است که عنایت و توجه مخصوصی به مذهب تصوف و تهذیب اصول آن داشته.... و ما در تدوین و تهیه‌ی کتاب از پیروان روش و طریقت وی تبعیت خواهیم نمود زیرا او اولین کسی است که

---

۱. خسروجرد روستائی از دهات بیهق (سبزوار) در خراسان است.

۲. *سبکی*، ج ۳ ص ۵ ـ ۳؛ و *طبقات الحفاظ*، ج ۳ ص ۳۲۸.

۳. تاریخ وفات *سلمی* در *مناقب‌الصوفیه* سال ۴۱۲ ذکر شده است. ر.ک: ص ۱۷.

۴. حلیة، ج ۲ ص ۲۵.

به تألیف طبقات نساک و زهاد پرداخته است».

پس *ابونعیم* با صراحت تمام خود را از لحاظ مواد تألیف خود و روش تدوین آن از شاگردان *سلمی* می‌شمارد، و توجه به شرح حال مشایخی که ذکر شان در حلیةالاولیای *ابونعیم* و *طبقات سلمی* آمده میزان استفاده‌ی *ابونعیم* را در نحوه‌ی بیان احوال صوفیه و ذکر و اقتباس از اقوال مأثور به خوبی نمایان می‌سازد. با اینهمه *ابونعیم* در تألیف حلیة اولالیاء دارای اسلوب و روشی ویژه است و اسلوب وی آمیخته‌ای از اطناب و مبالغه در شرح کرامات و احوال صوفیه می‌باشد؛ اما در مواردی هم، *سلمی* با اینکه از نظر سن سالمندتر از *ابونعیم* بود از *ابونعیم* روایت می‌کند، و این امر موجب آن شده است که سبکی، *ابونعیم* را از مشایخ سلمی محسوب دارد[1] اما شک نیست که فضل *سلمی* بر *ابونعیم* بیشتر از آن است که این گفتارها موجب کاهش مقام وی و برتری مقام دیگران باشد. *ابونعیم* به سال ۴۳۰ هجری یعنی هجده سال پس از *سلمی* وفات نموده است. اما بقیه‌ی شاگردان *سلمی* کسانی که *سبکی* و *ذهبی* از آنها نام می‌برند چندان اهمیتی از نظر تصوف و تاریخ تصوف ندارند، و اگر هم بعضی از آنها تألیفاتی در حدیث یا تاریخ عمومی داشته باشند در خور ذکر نیست، و ما به ذکر نام *ابوعبدالحاکم* صاحب تاریخ نیشابور و تصانیفی در علم حدیث[2]؛ و *ابوصالح الموذن* از بزرگان و حافظان حدیث که از *سلمی* و *ابونعیم* روایت نموده بسنده می‌کنیم.[3]

۱. سبکی، ج ۳ ص ۸

۲. متوفی به سال ۴۰۵ هـ؛ ر.ک: سبکی ج ۳ ص ۹ـ۶۴.

۳. سبکی، ج ۳ ص ۸

○ مصنفات و تألیفات سلمی

همچنان که قبلاً نیز گفته شد *سلمی* از مورخین اولیه‌ی تصوف و مصنف *طبقات* (صوفیه) می‌باشد، اما وی مورخ به معنی حقیقی برای تصوف و رجال آن به حساب نمی‌آید، بلکه وی فقط در مسائل تصوف تعداد بسیاری کتاب نوشته که متأسفانه اکثراً از میان رفته‌اند، و آنچه که از آثار او باقی مانده، خطی است و انتشار نیافته است. در واقع در کتابهای *سلمی* وجوه مختلف تصوف را می‌توان یافت؛ آثار او پر است از قواعد طریقت صوفیانه و آداب سلوک، که اگر شرح و نقد شوند مسلم و یقینی خواهد شد که او توانسته روح حقیقی تصوّف را در آثار خود برای آیندگان ضبط کند و یادگار بگذارد؛ او در نوشتن آثاری در مورد بعضی از فرق صوفیه، مقدم و پیشوای دیگران بوده همچنان که رساله‌ی وی درباره‌ی ملامتیه و اصول تعلیمات آنها منحصر به فرد و بی‌نظیر است. و در صورت امکان به نشر آن مستقلاً اقدام خواهد شد.[۱]

حافظ عبدالغافر در کتابهایش می‌نویسد: *سلمی* در علوم تصوف تألیفاتی دارد «که قبل از او کسی به چنین تألیفاتی دست نزده است و فهرست آثار او از صد رساله و تألیف گذشته است»[۲] اما غیر از اسم شانزده رساله و کتاب، از نام آثار دیگر او اطلاعی ندارم؛ بعضی از نام آن کتابها در فهرست *بروکلمان* آمده و نام بعضی دیگر در فهرست فوق موجود نیست. و هنوز چنان فرصتی دست

---

۱. ترجمه‌ی آن وسیله‌ی فراهم کننده‌ی این نامه انجام شده است که نشر خواهد شد.

۲. *سبکی*، ج ۳ ص ۶۱؛ *تذکرة الحفاظ*، ج ۳ ص ۲۴۹.

نداده تا درباره‌ی آثار فکری *سلمی* تحلیل و تحقیق به عمل آورم. و این آرزو زمانی برآورده می‌شود که به تحقیقات منتشره از سوی استاد *ماسینیون* که درباره‌ی *حلاج* انتشار یافته اطلاع حاصل کنم؛ همچنانکه توانستم از نسخه‌ی خطی *طبقات سلمی* در موزه‌ی بریتانیا و همچنین از رساله‌ی وی درباره‌ی ملامتیه، و *غلطات الصوفیه* استفاده ببرم. و در اینجا فقط به ذکر نام و محل نسخه‌ی خطی یا انتشار و چاپ هر یک از کتابهای وی و اینکه در کجا موجود است اکتفا می‌کنم:

۱. کتاب *طبقات الصوفیه*: خطی است که نسخه‌ای از آن در موزه‌ی بریتانیا (لندن) تحت شماره‌ی Add /۱۸۵۲۰، و نسخه‌ای دیگر در برلین تحت شماره‌ی ۹۹۷۲، و سومین نسخه در کتابخانه‌ی عاشرافندی تحت شماره‌ی ۶۷۷، و چهارمین نسخه‌ی آن در کتابخانه‌ی عمومی استانبول به شماره‌ی ۱۵۷، و همچنین در کتابخانه‌ی دانشگاه مصر (جامعه) نسخه‌ای مأخوذ از نسخه‌ی بریتانیا پیدا می‌شود که استاد J.Pederson فعلاً (هنگام تألیف کتاب وسیله‌ی استاد عفیفی) مشغول نشر آن می‌باشد.

۲. *تاریخ الصوفیه*: خطی است که استاد *ماسینیون* بعضی از قسمت‌های آن را در کتاب: Quatre Textes inedits reliatifs a Hallaj در پاریس به سال ۱۹۱۴ میلادی از ص ۱۷ – ۲۵ منتشر نموده است.

۳. تفسیر صوفیانه‌ی قرآن که با عنوان «تفسیر اهل الحق یا حقایق التفسیر» معروف است: خطی است که در موزه‌ی بریتانیا و کتابخانه‌ی دانشگاه‌الازهر موجود است.[1] و از آن سه نسخه در کتابخانه‌ی فاتح در استانبول پیدا می‌شود که شماره‌های آن ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، و دو نسخه در کتابخانه‌ی کوپرولو در استانبول به شماره‌های ۹۱، ۹۲ موجود است، و قسمتی از آن را استاد *ماسینیون* در یادداشتها و تحقیقات خود در مورد عرفان و تصوف در بخش مربوط به

۱. متأسفانه استاد شماره را در بریتانیا والازهر ذکر نکرده است.

حلاج تحت عنوان origines du Lexique technique de la mystique Essia sur Ies از ص ۲۳ - ۷۲ منتشر نموده است.

۴. *رساله‌ی ملامتیه*: نسخه‌ی خطی آن در دارالکتب مصر به شماره‌ی ۱۷۸ جزو مجموعه‌ی کتابهای تصوف تحت عنوان «اصول ملامتیه و غلطات الصوفیه»، و نیز نسخه‌ای از همین کتاب در کتابخانه‌ی برلین به شماره‌ی ۳۳۸۸ تحت عنوان *رساله‌ی ملامتیه* در کتابخانه‌ی دانشگاه مصر رونوشتی از این نسخه‌ی اخیر تحت شماره‌ی ۳۶. ۲۶ و در موزه‌ی بریتانیا و نسخه‌ی خطّی دیگری به شماره‌ی ۷۵۵۵ or. موجود است.

۵. رساله‌ی *غلطات الصوفیه*: این رساله جزو کتابهای خطی تصوف در قاهره (دارالکتب مصر) همچنان که قبلاً ذکر شد به شماره‌ی ۱۷۸ می‌باشد، و *ابن عربی* به هنگام بحث از گرسنگی (جوع) به آن اشاره می‌نماید و نظر *سلمی* رادر آنجا ذکر می‌کند[1] چنان که به نقل قول از حضرت رسول(ص) درباره‌ی گرسنگی می‌گوید: «فقر بدترین دردهاست»[2] اما نظر بزرگان تصوف برخلاف گفته‌ی فوق است. آنان می‌گویند اگر گرسنگی چیزی قابل خرید و فروش بوده باشد و در بازار آن را بفروشند، صوفیه ملزم به خرید آن هستند... اما هرکس به نظر و گفتار حضرت رسول(ص) توجه نماید این سخن را از غلطات صوفیه نظیر *ابوعبدالرحمن سلمی* می‌پندارد، و نظر مؤلف نیز همین است.

۶. *جوامع الصوفیه*: خطی است که در کتابخانه‌ی جامع لالائی استانبول به شماره‌ی ۱۵۱۶ موجود است.

۷. *جوامع آداب الصوفیه*: خطی است که در برلین به شماره‌ی ۳۰۸۱ موجود است که شاید همان کتاب شماره شش بوده باشد (جوامع الصوفیه).

---

۱. *الفتوحات المکیه*، ج ۲ ص ۸۷۱

۲. در نهج‌الفصاحه ۹ مورد درباره‌ی اطعام گرسنه حدیث نقل شده است: انه لبئس الضّجیع.

۸. منهج‌العارفین: خطی، برلین به شماره‌ی ۲۸۳۱.

۹. عیوب النفس و مداوائها (بیماریهای نفس و راه علاج آنها): خطی، برلین به شماره‌ی ۳۱۳۱، و نیز نسخه‌ی خطی دیگری جزو خزانه‌داری تیموریه محفوظ در دارالکتب مصر در قاهره به شماره‌ی ۷۴ موجوداست که بروکلمان این کتاب رادر فهرست خود نیاورده است.

۱۰. *درجات المعاملات*: خطی، برلین به شماره‌ی ۳۴۵۳.

۱۱. *ادب‌الصحبة و حسن العشرة*: به فهرست بروکلمان مراجعه شود.

۱۲. *سلوک العارفین*: خطی، جزو خزانه‌ی تیموریه‌ی مصر، به شماره‌ی ۷۴ که بروکلمان از آن نام نبرده است.

۱۳. کتاب السنن (که شاید به نام سنن الصوفیه معروف باشد) که *ابن جوزی* در کتاب *تلبیس ابلیس* از آن یاد می‌کند و می‌گوید: و *عبدالرحمن سلمی* آمد و برای متصوفه کتاب سنن را تصنیف نمود و حقایق تفسیر را بر آنها جمع کرد.[1]

۱۴. *تاریخ اهل صفه*: که *هجویری* در *کشف‌المحجوب* به آن اشاره می‌کند و این کتاب را *ابونعیم اصفهانی* از بزرگترین کتاب‌هائی که در شرح حال اهل صفه نوشته شده، می‌داند.[2]

۱۵. *کتاب السماع*: هجویری به آن اشاره می‌نماید.[3]

۱۶. ذکر اسماء: (که مختصری از کتاب طبقات الصوفیه می‌باشد) خطی، در کتابخانه کوپرولو به شماره‌ی ۱۶۰۳ می‌باشد.

---

۱. *تلبیس ابلیس*، ص ۱۶۴ که در واقع کتاب سنن همان جوامع آداب الصوفیه می‌باشد.

۲. *کشف المحجوب*، ترجمه‌ی نیکلسون ص ۸۱.

۳. *کشف المحجوب*، ص ۸۲ کتاب فی‌السماع که احادیث مباح بودن آن را ذکر کرده و نظر صحابه‌ی رسول را در این مورد ذکر می‌کند. و می‌رساند که حضرت رسول شنیدن صدای خوش آیند را دوست می‌داشته است.

○ نامنامه

ابراهیم ادهم عجلی: ابواسحق ابراهیم‌بن ادهم‌بن منصوربن یزیدبن جابر عجلی، از مشاهیر و بزرگان تصوف در قرن دوم هجری، در بلخ متولد شد و به سال ۱۶۱ درگذشت، با سفیان ثوری صحبت کرده و به همراه فضیل عیاض به شام شد و فرمان یافت.

دانشنامه‌ی ایران و اسلام ۲۳۴/۱ - ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۲۵

حلیة‌الاولیاء ۳۶۷/۷

ابراهیم‌بن محمدبن محمویه مکنی به ابوالقاسم: صوفی و عارف بزرگ خراسان، مصاحب شبلی و ابوعلی رودباری است و شاگرد ابراهیم شیبانی بود و حدیث فراوان نوشت. فرزند بزرگ وی شیخ ابواسماعیل نصرآبادی نیز از بزرگان طریقت است. ابوالقاسم به سال ۳۷۲/۳۶۷ درگذشت.

طبقات الصوفیه ۵۲۴ - ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۸۳ - نفحات الانس ۲۳۰ و ۳۴۳

ابن عربی: ابوبکر محمدبن علی‌بن محمدبن احمدبن عبدالله‌بن حاتم طایی معروف به محیی‌الدین ابن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ دمشق) صاحب دو کتاب بزرگ و معظم عرفان: فصوص الحکم والفتوحات المکیه که حدود ۳۵ سال برای نوشتن آن زحمت کشید.

ر.ک: ابن عربی چهره‌ی برجسته عرفان اسلامی ص ۸۱

ابن کرام (محمدبن کرام): ابوعبدالله محمدبن الکرام سیستانی، بنیانگذار و مؤسس فرقه‌ی کرامیه در خراسان؛ پدر وی شغل نگهبانی در تاکستان‌ها داشت و نام و نسبتش منسوب به اوست. وی به نیشابور آمد و در آنجا مقیم

شد. محمدبن طاهربن عبدالله وی را به زندان انداخت و هشت سال در زندان بود. به سال ۲۵۱ از نیشابور خارج شده به بیت المقدس رفت و به سال ۲۵۵ در همانجا درگذشت. پیروان او دوازده فرقه می‌باشند.

اسرارالتوحید ۶۶۳/۲

ابواحمدمرتعش: ابوعلی عبداللهبن محمود، معروف به مرتعش؛ صوفی مشهور اهل نیشابور، ساکن بغداد و از اصحاب ابوحفص حداد بود وبه سال ۳۲۸ ه، وفات یافت. گویند: در تصوف از عجائب بغداد سه چیز است: اشارات شبلی، حکایات خلدی، نکته‌های مرتعش. وی اصول توحید را سه چیز می‌دانست: شناخت خدا به ربوبیت، اقرار به وحدانیت، نفی انداد از او.

طبقات الصوفیه ۳۴۹ - ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۷۲ - حلیةالاولیاء ۳۵۵/۱۰ـ نفحات ۶۰

ابوالحسن علی‌بن بندار: از بزرگان و متأخران مشایخ نیشابور است، با ابوعثمان حیری و محفوظ مصاحب بوده و در سمرقند فضل بلخی و در بغداد جنید و رویم و سمنون و ابن‌عطا و دیگران را دیده است و به سال ۳۵۹ ازدنیا رفت. در طبقات الصوفیه «بنداربن الحسین‌بن محمدبن مهلب الارکانی» آمده است کنیه‌ی وی ابوالحسین از اهل شیراز است و به نظر می‌رسد اردکانی باشد، از شاگردان شبلی است. وفاتش را ۳۵۳ نوشته است.

طبقات الصوفیه ۵۰۱ - نفحات ۱۱۵

ابوالحسین علی‌بن احمدبن سهل بوشنجی (فوشنجی) و پوشنجی: ابوالحسن صوفی بوشنجی، نام وی علی‌بن احمدبن سهل است از جوانمردان خراسان. با ابوعثمان حیری و در عراق با ابوالعباس عطا و جریری مصاحبت داشته وبه سال ۳۴۸ درگذشته است.

ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۸۰ - نفحات ۲۲۵

ابوالحسین محمدسعدوراق: از بزرگان مشایخ نیشابور و از اصحاب ابوعثمان حیری است پیش از سال ۳۲۰ فوت نموده است.

طبقات الصوفیه ۴۲۸

ابوالعباس احمدبن دینوری: با یوسف‌بن الحسین صحبت داشت و با ابن عطا و جریری نیز مصاحب بود، به نیشابور آمد و مدتی آنجا موعظه کرد؛ پس به سمرقند رفت و همانجا به سال ۳۴۰ هـ درگشت.

ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۸۲

ابوالعباس الاصم: به احتمال، ابوعبدالرحمن حاتم بن‌عنوان، همان حاتم‌بن یوسف الاصم است و از بزرگان و پیران خراسان وشاگرد شقیق بلخی و استاد احمدبن خضرویه می‌باشد و به سال ۲۳۷ هـ‌ق وفات کرده است.

ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۴۲

ابوالفوارس، شاه‌شجاع‌کرمانی: صوفی و عارف مشهور ایرانی، از اولاد ملوک، و مصاحب ابوحفص حداد بود، صاحب رسالات و مقالاتی است که به مرآت الحکماء مشهور است. به سال ۲۷۰ یا کمی پیش از ۳۰۰ درگذشت. وی مصاحبت با ابوتراب نخشبی و ابوعبید بسری داشته و از جوانمردان است.

ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۶۰ - طبقات الصوفیه ۱۹۲ - نفحات ۸۵ - حلیة الاولیا ۲۳۷/۱۰

ابوالقاسم ابراهیم‌بن محمد نصرآبادی: مصاحب و معاصر ابوتراب نخشبی (متوفی به ۲۴۵) و حمدون قصار و ابوحفص حداد است.

طبقات الصوفیه ۱۲۱

ابوالقاسم قشیری (عبدالکریم هوازن القشیری): صوفی مشهور قرن پنجم (۳۷۶ - ۴۶۵) مؤلف اثر مشهور رساله‌ی قشیریه، مدفنش در نیشابور زیارتگاه صاحبدلان است، معاصر ابوسعیدابوالخیر بوده و با وی مصاحبت داشته است.

اعلام زرکلی ۱۸۰/۴ ـ وفیات الاعیان ۳۲۶/۱ - تذکرةالاولیا ۳۳۳/۲

ابوالقاسم هجویری (علی‌بن عثمان): ابوالحسن علی‌بن عثمان‌بن ابی علی الجلابی الهجویری الغزنوی، وی معاصر ابوسعید ابوالخیر است. در مذهب از امام ابوحنیفه و در طریقت از مسلک جنیدیه پیروی کرده، صحو را فناگاه

مردان می‌دانست و آن را بر شُکر که بازی گاه کودکان است ترجیح می‌داد. وفات اوِ را ۴۶۵ یا ۴۶۹ نوشته‌اند.

کشف‌المحجوب، مقدمه ۱۳

ابوبکر (عبدالله‌بن ابی‌قحافة بن عامربن: عمروبن کعب‌بن سعدبن تیم‌بن مره‌بن کعب قرشی): از صحابه‌ی رسول و نخستین خلیفه از خلفای راشدین. در سال ۱۳ هـ در ۶۳ سالگی درگذشت.

قاموس الاعلام ۶۹۶/۱

ابوبکراحمدبن علی‌بن ثابت: (۳۹۲ – ۴۶۳).

ابوبکرخلف: شاید خلف مغربی بوده باشد که در ص ۵۸۸ طبقات الصوفیه شاگرد ابوالحسن نصیبی معرفی شده است.

طبقات الصوفیه ۵۸۸

ابوبکرطمستانی (متوفی پس از ۳۴۰ هـ): در علم و حال یگانه بود، با ابراهیم دباغ صحبت داشته و شاگرد شبلی است. وی به خراسان رفت و در نیشابور ماند و همانجا وفات یافت.

ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۸۱ – نفحات ۱۹۰

ابوبکرمحمدبن احمدبن جعفر نیشابوری: (شاید همان ابوبکر محمدبن بکربن محمد طوسی نوقانی باشد) از مشایخ بزرگ خراسان در حدیث و فقه و تصوف است. وی امام اصحاب شافعی در نیشابور بوده و فقیه و مدرس آنان بود، سال وفاتش را ۴۲۰ نوشته‌اند و در شمار شاگردان قشیری نام برده‌اند. در جوانی در بغداد تحصیل کرده و همانجا با استاد ابوعبدالرحمن سلمی آشنا شده است و سلمی وی را برجسته‌ترین چهره‌ی فقه و تصوف در آن روزگار می‌دانسته است.

اسرار التوحید ۶۴۸/۲

ابوبکرمحمدبن علی کتابی (... علی‌بن جعفر کتانی): از اصحاب جنید بغدادی

است و به سال ۳۲۲ هـ در طرسوس وفات یافت. دکتر شفیعی کدکنی در حاشیه‌ی اسرارالتوحید (۶۴۷/۲) به نقل از ابن جوزی سال وفات وی را ۳۲۸ ذکر نموده‌اند.

حلیةالاولیا ۳۵۷/۱۰ - نفحات ۱۷۷ - طرایق الحقایق ۴۲۲/۳.

ابوبکرمحمدبن‌عمررواق: به بلخ مقیم بود و صحبت احمد خضرویه کرده و دارای تألیفات در ریاضت است. وی شاگردان خود را از سفر باز می‌داشت و می‌گفت: کلید برکت‌ها صبر است.

ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۶۲

ابوبکرواسطی: محمدبن موسی معروف به ابن فرغانی؛ صوفی و عارف بزرگ، از قدمای اصحاب جنید و ابوالحسن نوری است، در تصوف کسی به خوبی وی سخن نگفت، به سال ۳۲۰ در مرو درگذشت.

طبقات الصوفیه ۳۰۲ - تذکرة الاولیا ۲۶۵/۲ - نفحات ۱۷۵

ابوبکریحیی‌المزکی: این شخص شناخته نشد. اما در ترجمه‌ی الفهرست، از محمدبن اسحاق سراج که از مردم نیشابور بود شخصی به نام مزکی روایت کرده است که نامش محمدبن ابراهیم نیشابوری است و کتابهای الاخبار در اخبار متأخران و وزرا و حکمرانان با ذکر شرح حال هر یک و نیز کتاب رسایل‌و کتاب **الاشعارالمختارةالصحیحة‌والمعارة**از او باقی است.

ترجمه‌ی الفهرست ص ۲۵۵

ابوتراب‌نخشبی (ابوتراب عسکربن الحسین نخشبی): از بزرگان مشایخ خراسان در فتوت، و مصاحب حاتم بصری و حاتم اصم بود. به سال وفات ذوالنون (۲۴۵ هـ) به باد سموم بسوخت.

حلیةالاولیاء ۴۵/۱۰، طبقات الصوفیه ۹۰ـ نفحات الانس ص ۵۱

ابوحفص‌حداد (عمروبن سلم اسلمه): از کرد آباد نیشابور و از بزرگان صوفیه‌ی ملامتیه و فتوت بوده است. به سال ۲۷۰/۲۶۷ وفات یافت. وی مراد ابوعثمان حیری بوده است.

طبقات الصوفیه ۱۱۵ - نفحات‌الانس ۵۷ - تذکرةالاولیا ۳۲۲/۱

ابوحفص سهروردی (شهاب‌الدین ابوحفض سهروردی): مصنف عوارف المعارف در تصوف صاحب نظر بود برادرزاده‌ی ابوالنجیب سهروردی است به سال ۵۳۹ هـ متولد و به سال ۶۳۲ هـ وفات یافته است.

مقدمه‌ی آداب المریدین ص ۱۳

ابوزکریاسنجی (ابوعلی حسین‌بن شعیب‌بن محمدسنجی): فقیه شافعی و یکی از ائمه‌ی خراسان. در فقه شاگرد ابوبکر قفال مروزی است که شاید ابوزکریا پسر همین فرد بوده باشد. گویند ابوزکریا نخستین کسی است که بین روش عراقیان و خراسانیان را جمع کرده است (سنج بزرگترین روستای مرو است) وی به سال ۴۳۰ در گذشته و در مرو مدفون است.

اسرارالتوحید ۶۶۶/۲

ابوسعیدخراز (ابوعبدالله‌بن محمد خراز): احمدبن عیسی، بغدادی الاصل، معاصر ذوالنون و بشر حارث. متوفی به ۲۷۹ هـ مؤسس سلسله‌ی طریقت خرازیه است.

طبقات الصوفیه ص ۲۲۸ - نفحات الانس ص ۷۳

ابوسهل صعلوکی: ابوالطیب سهل‌بن محمدبن سلیمان الصعلوکی، متوفی به ۴۰۴ در نیشابور؛ فرزند ابوسهل محمدبن سلیمان صعلوکی است که به سال ۳۶۹ در نیشابور درگذشت؛ با شبلی و محمد مرتعش و ابوالحسن قوشنجی (بوسنجی) مصاحب بود.

طبقات‌الصوفیه ۵۸۵ - نفحات ۳۱۲

ابوصالح‌المؤذن: ابوصالح احمدبن عبدالملک، از مشاهیر صوفیه‌ی نیشابور در زمان بوسعید بوده، و از جمله‌ی اصحاب ابوالقاسم قشیری است. وی ابن فورک و ابوعلی دقاق و ابوعبدالرحمن سلمی را درک کرده است.

اسرارالتوحید ۶۵۸/۲

ابوطالب‌مکی (محمدبن عطیه عجمی جبلی مکی): واعظ حارثی از مشاهیر

صوفیه و از اهالی جبل ایران است. وی مقیم مکه بود لذا به مکی شهرت یافت. بین سال‌های ۳۸۳،۳۸۶ درگذشت. اثر معروف وی قوت‌القلوب در تصوف است.

نفحات الانس ۱۳۱ ـ و فیات الاعیان شماره‌ی ۶۰۲

ابوعبدالرحمن‌سلمی: ابوعبدالرحمن محمدبن حسین نیشابوری (۳۲۵ - ۴۱۲) نوه‌ی دختری ابوعمروبن نجید سلمی، عارف، محدث، مفسر، مورخ برجسته‌ی تصوف و از مشایخ بزرگ نیشابور در قرن چهارم است. ابوسعید ابوالخیر از سلمی خرقه یافته و سلمی نیز از ابوالقاسم نصرآبادی. آثار مهمی از خود برجای گذاشته است؛ از جمله: طبقات الصوفیه، حقایق التفسیر، رساله‌ی ملامتیه، کتاب‌الفتوه. و اگر سخن محمد منور درست باشد وی کتابی به‌نام طبقات ناسکات در شرح احوال زنان عارف نوشته است. در ترجمه‌ی الفهرست آمده است که وی قرائت از جد خود سلمی و جدش از حضرت علی(ع) استماع نموده است.

اسرارالتوحید ۶۶۱/۲ - ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۸۵

ابوعبدالرحمن محمدالحسین بن محمدبن موسی نیشابوری صوفی، شاید محمدبن الحسین‌بن محمدبن جعفربن فضیل، از محدثین نیشابور که در اوایل قرن پنجم می‌زیسته، بوده باشد که از اصحاب نصرآبادی است.

ترجمه‌ی رساله‌ی قشریه ۴۹۷

ابوعبداللهٔ‌ذهبی: شمس‌الدین ابوعبدالله محمدبن احمدبن عثمان ۶۷۳ - ۷۵۳/۷۴۸ محدث و مورخ مشهور عرب دمشق یا میافارقین به سال ۶۹۰ در دمشق به تحصیل پرداخت و در چند مرکز اسلامی به ویژه در قاهره به تحصیل مشغول بوده و از بیش از ۱۳۰۰ تن از مشایخ استماع حدیث کرده سپس در مدرسه‌ی امام صالح دمشق به تدریس پرداخت و در همانجا درگذشت. وی مردی خستگی‌ناپذیر بود و حتی پس از کور شدنش (۷۴۱/۳

ه) از کار و تحقیق دست برنداشت. از شاگردان وی عبدالوهاب سبکی است. بزرگترین اثر ذهبی کتاب تاریخ اسلام است که به سبب حجم زیادش خلاصه شده و به نام تاریخ صغیر یا کتاب دول‌الاسلام معروف است. و کتابهای دیگر او عبارتند از: تذکرة الحفاظ، الاصابه فی تجرید اسماءالصحابه، میزان الاعتدال فی نقدالرجال، طبقات القراء المشهورین، سیر اعلام النبلاء.

ابوعبدالله محمدبن محمد روغندی: ظاهراً باید ابوعبدالله محمدبن محمدبن ابوالحسن تروغبدی متوفی پس از ۳۵۰ باشد که از بزرگان وقت بود.

ترجمه‌ی رسالهٔ قشیریه ۱۰۳ و ۳۷۵

ابوعبدالله محمدبن منازل: ابومحمدعبداللهبن منازل، پیر ملامتیان و یگانه‌ی وقت خویش بود، با حمدون قصار مصاحبت داشت و در نیشابور به سال ۳۳۹/۳۲۹ درگذشت.

ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۷۳

ابوعثمان حیری: سعید یاسعیدبن اسماعیل‌بن سعیدبن منصورالحیری؛ از اکابر علما و عرفای اواخر قرن سوم هجری و مصاحب یحیی‌بن معاذ و شاه شجاع کرمانی و ابوحفص حداد بوده است، به سال ۲۹۸ هـ در گذشت. وی داماد ابوحفص حداد بوده است.

ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۵۳ - تذکرةالاولیا ۲/۵۵-۶۳ - طبقات‌الصوفیه ۱۷۰ - نفحات الانس ۸۶

ابوعثمان سعدبن سلام مغربی (سعیدبن سلام مغربی): وی در مکه بود، به نیشابور آمد. شاگرد بوالحسن صایغ دینوری است، اما اصل وی از قیروان مغرب است. شیخ وقت و یگانه‌ی روزگار و سیدالوقت به مکه بود و با یعقوب نهرجوری صحبت داشته است. به سال ۳۷۳ در نیشابور در گذشت.

طبقات الصوفیه ۲۴۲ - نفحات ۸۷

ابوعلی دقاق (حسن‌بن علی‌بن محمدبن اسحاق ابوعلی‌دقاق نیشابوری): به

سال ۴۰۵ در نیشابور در گذشت. ابوالقاسم قشیری داماد وی است و وی مرید ابوالقاسم نصرآبادی است.

و فیات الاعیان ۲۸۰/۱ - طبقات الصوفیه ص ۱۶ - نفحات ۳۲ - ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۲۶ - طبقات الصوفیه ۶۳۱ - نفحات ۲۹۱ - حلیةالاولیا ۳۳۱/۹

ابوعلی محمدبن عبدالوهاب ثقفی: امام وقت خود بود و با ابوحفص حداد مصاحبت کرده است و مصاحبت با حمدون قصار تصوف را بر وی آشکار کرد، وی به سال ۳۲۸ ه در نیشابور درگذشت. وی در شرع عالم بود و بوعثمان حیری وی را نیکو گفته است.

تذکرالاولیاة ۳/۲ - ۲۸۱ - ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۷۳ - طبقات الصوفیه ۴۵۰

ابوعمردمشقی: یگانه‌ی مشایخ شام بود. هم صحبت با ابوعبدالله جلا شده و از اصحاب ذوالنون مصری است.

طبقات الصوفیه ۳۹۲

ابوعمروزجّاجی: ازپیروان ابوعثمان مغربی بوده و با وی مصاحبت داشته و به صحبت جنید و رویم نیز رسیده است. نام وی محمدبن ابراهیم و اصل وی از نیشابور است و به سال ۳۴۸ درگذشته است.

نفحات ۲۲۲ - تذکرةالاولیا ۳۰۸/۲

ابوعمرو(عثمان)مکی: ابوعبدالله ابی عمروعثمان مکی - استاد حسین منصور حلاج ، وبه جنید منسوب است و با سعید خراز صحبت داشته،اصل وی از یمن است به سال ۲۹۱ (یا ۲۹۶ و یا ۲۹۷) درگذشت. ظاهراً ۲۹۶ درست است.

نفحات ۸۴

ابوعمرونجیدسلمی: ابوعمراسماعیل‌بن نجیدبن احمد سلمی نیشابوری؛ از عرفای قرن چهارم و از اصحاب جنید و ابوعثمان حیری و جد مادری ابوعبدالرحمن سلمی است. وی به سال ۶-۳۶۵ درگذشته است. طبقات

الصـوفیه، وی را شـاگـرد ابوعثمان حیری معرفی می‌کند و نـام وی را اسماعیل‌بن نجیدبن احمدبن یوسف‌بن سالم‌بن خالد السلمی ذکر کرده است.

تذکرة الاولیا ۲۶۲/۲ ـ طبقات الصوفیه ۵۰۷ - ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۷۹ - نفحات ۲۲۷

ابومحمدعبداللهبن‌محمدبن‌عبداللهرازی: به احتمال ابومحمد عبدالله‌بن محمد الخراز رازی است که به مکه مجاور بودو با ابوحفص حداد مصاحبت داشته است.

ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۶۶

ابونصرسراج: عبدالله‌بن علی ابونصر السراج ملقب به طاوس الفقراء، مؤلف کتاب اللمع فی‌التصوف، متوفی به ۳۷۸ ه‍، مدفن وی در طوس است. مرید ابومحمد مرتعش بوده است. سری سقطی و سهل تستری را دیده است، ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه سال وفات وی را ۷ - ۳۷۳ می‌داند.

تذکرةالاولیا ۳/۲ - ۱۸۲ - هدیة العارفین ۴۴۷/۱

ابونعیم‌اصفهانی: حافظ ابونعیم احمدبن عبدالله اصفهانی از ثقاة حافظان و راویان حدیث بوده و در طلب علم به عراق و حجاز و خراسان سفرها کرد ودر حدیث شهرت یافت. کتاب معروف وبزرگ **حلیةالاولیاء**که دایرةالمعارف تصوف محسوب است از اوست و نیز کتاب ذکر **اخباراصفهان** از آثار اوست. وی به سال ۴۳۰ هجری درگذشت.

دایرةالمعارف مصاحب

ابویزیدبسطامی: ابویزید طیفوربن عیسی‌بن سروشان پایه گذار سلسله‌ی طیفوریه، و از پیروان طریقت و از بزرگان عرفان در خراسان است، وی معرفت را با شکم گرسنه و بدن عریان به دست آورد، حدود شرع را حفظ می‌کرد و دارای کرامات بود و به سال ۲۶۱ / ۲۶۴ درگذشت.

ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ص ۳۸ - و فیات الاعیان ۲ / ۲۱۳ - طبقات الصوفیه ص ۶۷

حلیةالاولیاء ۱۰ / ۳۳

ابویعقوب اسحق بن محمد نهرجوری: با عمروبن عثمان مکی و جنید هم صحبت بوده و مجاور حرم بود که همان جا وفات یافت؛ شاگرد ابویعقوب سوسی است. به سال ۳۳۰ درگذشته است.

تذکرةالاولیاء ۷۹/۲ - نفحات ۱۳۰

احمدبن حرب: پیر خراسان بود. عبدالله طاهر امیر خراسان به زیارت وی رفت، با یزید را نیز دیده است.

تذکرةالاولیاء ۲۳۹ و ۲۴۰

احمدبن خضرویه (ابوحامد احمدبن الخضرویه‌ی بلخی): از بزرگان مشایخ خراسان است. وی از بلخ بود و با ابوتراب نخشبی و حاتم اصم هم صحبت بوده و ابراهیم ادهم را نیز دیده است به سال ۲۴۰ هکمی پیش از احمد حنبل (یک سال پیش از وی) درگذشت. تألیف وی کتابی است به نام: «درجات المقبلین علی الله عزوجل». وی را ابوحفص حداد ستوده است.

طبقات الصوفیه ۹۸

احمدبن علی بن حنویه المقری: در فهرست ابن‌الندیم از شخصی به نام حنویه نام رفته است و او را از شاگردان و وراقان کندی فیلسوف شمرده است اما از بین صوفیان شناخته نشد.

الفهرست ۴۷۲

احمدبن یوسف بن خالد نیشابوری: شاید احمدبن یوسف بنا، که مصاحب و از اقران ابوتراب نخشبی بوده است، منظور باشد.

ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۶۴۹

ازدبن الغوث (مبرد): به خط ابوالحسین خراز خواندم؛ مبرد: نامش محمدبن یزیدبن عبدالاکبربن حنان بن سلیم‌بن سعیدبن عبدالله بن زیدبن مالک بن حارث بن عامربن عبداللهبن بلال بن اسلم بن عوف بن ثمالة بن حجربن کعب‌بن حرث‌بن کعب‌بن عبداللهبن مالک‌بن نصربن ازد بود که ازد بن غوث

نامیده می‌شود.

ترجمه‌ی الفهرست ابن‌الندیم ۱۰۱

ایوب‌بن تیمیه: ابن تیمیه کیسان سختیانی (ابوبکر البصری متوفی ۱۳۱ هق)

ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۷۹۹

بیهقی: ابوجعفر احمدبن علی‌بن محمد مقری معروف به بوجعفرک مقری بیهقی (۴۷۰-۵۴۴) از فقهای معروف نیشابور که در تفسیر و لغت و ادب مهارت داشت. از آثار وی «المحیط» در لغت قرآن، «ینابیع الفقه» و «تاج المصادر» است.

فرهنگ فارسی معین ج ۵

باروسی سلمان/سالم (محمدبن احمدبن سالم ابوعبدالله البصری متوفی ۲۷۱ ه): استاد حمدون قصار بود و حمدون قصار با وی مصاحبت داشته و نیز به صحبت ابوتراب نخشبی نایل آمده بود.

ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ص ۵۰

تهانوی: تهانوی (محمدعلی) متوفی پس از ۱۱۵۸ ه/۱۷۴۵ میلادی، هندی‌الاصل حنفی مذهب صاحب کتاب معتبر **کشاف اصطلاحات الفنون** که کتابی است درباره‌ی مفردات فنی که در علوم اسلامی کاربرد دارد.

جنیدبغدادی (ابوالقاسم جنیدبن محمد قواریری): از مشایخ صوفیه، اصلش از نهاوند و در عراق‌زاده شده است. از عرفای مشهور و پایه گذار سلسله‌ی جنیدیه است به سال ۲۹۷ ه درگذشت او را سید طایفه لقب داده‌اند. چون پدرش ابگینه فروش بود به قواریری مشهور است.

طبقات الصوفیه ص ۱۵۶ـ نفحات ص ۸۰ـ ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ص ۵۱

جوینی: شاید محمدبن عبدالله‌بن یوسف جوینی بوده باشد.

اسرار التوحید ۷۱۸/۲

حاتم‌اصم‌بلخی: مرید شقیق بلخی است. ابوتراب نخشبی با وی هم صحبت

شده است و نیز احمد خضرویه‌ی بلخی وی را دیده است.از بزرگان مشایخ بلخ و سرآمد مشایخ خراسان بود. جنید او را صدیق زمان خوانده است.

تذکرةالاولیاء ۲۴۴/۱ ـ طبقات الصوفیه ۹۸/۹۰/۸۶ ـ نفحات‌الانس ۶۴

حارث محاسبی (ابوعبدالله حارث‌بن اسد محاسبی): بزرگ سلسله محاسبیه، از بزرگان صوفیه و استاد مشایخ بغداد است از تألیفات وی کتاب الرعایه می‌باشد. در بصره متولد شد و به سال ۲۴۳ در بغداد درگذشت.

طبقات الصوفیه ص ۵۶ ـ تذکرةالاولیاء ۲۲۵/۹/۱ ـ نفحات الانس ص ۵۰ ـ حلیةالاولیا ۷۴/۱۰ ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۴۳

حافظ عبدالغفار: چنین شخصی شناخته نشد.

حاکم ابوعبدالله: این شخص شناخته نیست و در کتاب‌های صوفیه نیز معلوم نشد.

حسن بصری (ابوسعید حسن بن سیار): از بزرگان و مشاهیر و زاهدان زمان خود بود (۲۱ – ۱۱۰ هـ) مدفن وی در بصره می‌باشد.

تذکرةالاولیاء ۲۴/۱ – قاموس الاعلام ۱۹۴۵/۳

حسین بن محمد موسی: این شخص شناخته نشد اما در ترجمه‌ی الفهرست در شرح حال ابن درید از حسین بن محمد نامی که عموی ابن‌درید است یاد شده که ابن‌درید در محضرش کتاب مسالمات الاشراف را آموخته و از وی روایت کرده است. وی به سال ۳۲۱ در بغداد وفات یافته است.

ترجمه‌ی الفهرست ص ۱۰۴

حلاج (ابومغیث حسین‌بن منصور حلاج بیضاوی): صوفی مشهور، با ابوالحسن نوری و عمروعثمان مکی معاشر بود. اناالحق و مافی‌الجبّة الاالله بر زبان راند و اشعاری سرود که به سبب آن حامدبن عباس، وزیر الامام المقتدر، دستور داد قاضی ابوعمرو حکم قتل وی را صادر کند. روز سه‌شنبه ۲۴/۲۳ ذی‌قعده‌ی سال ۳۰۹ در باب الطاق بغداد وی را مصلوب و مثله کردند.

نفحات ۱۵۶ ـ طبقات الصوفیه ص ۳۰۸ ـ وفیات الاعیان ۴۰۵/۱

حمدون قصار: ابو صالح حمدون بن احمدبن عماره معروف به قصار از کبار مشایخ ملامتی، در فقه و حدیث درجه‌ی عالی داشت، به مذهب ثوری و مرید ابوتراب نخشبی و عبدالله مبارک بود، مذهب ملامتی در نیشابور از وی منتشر شد و پیروانش را قصاریان گویند و به سال ۲۷۱ درگذشت. در طبقات الصوفیه: حمدون‌بن احمدبن عماره‌بن زیادبن رستم القصار نیشابوری متوفی به ۱-۲۷۰ و استاد عبدالله منازل، معرفی شده است.

طبقات الصوفیه ۱۲۱ - ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ۵۰ - تذکرةالاولیا ۳۳۲/۱

خطیب بغدادی (احمدبن علی‌بن ابی‌بکر): متوفی به ۴۶۳ ه /۱۰۷۲ م، محدث و مورخ و اصولی،تولد و وفاتش در بغداد بوده است. وی مذهب شافعی اشعریه داشت و با حنبلیان مخالف بود. از آثاراوست: تاریخ بغداد، الکفایة فی معرفة الروایه والفواید المنتخبه (حدیث).

اعلام المنجد

ذوالنون مصری (ابوالفضل ثوبان‌بن ابراهیم): از عارفان مشهور قرن سوم هجری، گفت: سه سفر کردم و سه علم آوردم. اولی را خاص و عام پذیرفتند، دومی را خاص پذیرفت و سومی را نه خاص پذیرفت و نه عام. در علم کیمیا مهارت داشت و به سال ۲۴۵ درگذشت.

تذکرةالاولیا ۱۳۴/۱ - ۱۱۴

ذهبی (محمدبن احمد مکنی به ابوعبدالله، ملقب به شمس‌الدین): از مشاهیر مورخان شافعی (متوفی ۸-۷۴۶) صاحب تاریخ اسلام تا سال ۷۴۰. از کتابهای اوست: تجرید اسماء الصحابه فی تلخیص اسدالغابة، تذهیب الکمال فی اسماء الرجال و دول الاسلام، الطب النبوی و الکاشف.

فرهنگ فارسی معین ج ۵

سبکی (ابوالحسن تقی‌الدین‌بن عبدالکافی‌بن علی‌بن تمام انصاری خزرجی): حافظ و مفسر (سبک از نواحی متوفیه‌ی مصر) در سال ۶۸۳ به دنیا

آمد و ۷۵۶ هـ درگذشت. مدتی قاضی شام بود.

ر.ک: فرهنگ فارسی معین ج ۵

سفیان ثوری (سفیان‌بن سعیدبن مسروق الثوری): از بزرگان زهد و حدیث، مؤلف‌کتابهای جامع‌الصغیر و جامع‌الکبیر درحدیث، به‌سال ۹۷ هـ در کوفه متولد شد و به سال ۱۶۱ هـ در بصره درگذشت.

اعلام زرکلی ۱۵۸/۳ ـ وفیات الاعیان ۱۲۷/۲ ـ تذکرةالاولیا ۱۸۸/۱ - ۱۹۶

سلمی: مرید شیخ بوبکر رازی بجلی نیشابوری است. سلمی تاریخ خود را برمبنای تاریخ شیخ ابوبکر نوشته است و استاد دیگر سلمی ابوالقاسم دمشقی است. با ابوعثمان مغربی صحبت داشت.ابوسعید ابوالخیر از دست وی خرقه پوشیده است.

تذکرةالاولیا ۳۰۸/۲ ـ طبقات ۴۴۰/۵۲۵

سهل تستری (سهل‌بن عبدالله تستری): ابومحمدسهل‌بن عبدالله‌بن یونس‌بن عیسی‌بن عبدالله‌بن رفیع) از بزرگان و دانشمندان صوفیه و سرسلسله‌ی سهلیه. دایی وی محمدبن سواد راهبر وی در طریقت شد، ذوالنون مصری راملاقات کرد، صاحب‌کرامات بود و به سال ۲۸۳/۲۷۳ هـ در بصره وفات یافت.

وفیات الاعیان ۱۴۹/۲ ـ طبقات الصوفیه ص ۲۰۶

شافعی: ابن عم حضرت محمد بود. در مروت و فتوت یگانه‌ی روزگار و استاد احمد حنبل است اگرچه احمد از وی پیرتر بود. وی در عصر هارون‌الرشید بوده است.

تذکرةالاولیا: ۲۰۹/۱

شعرانی (ابوالمواهب عبدالوهاب): متوفی به ۹۷۳ هـ قاهره، پیرو طریقه‌ی شاذلیه و پایه گذار طریقه‌ی شعراویه. وی معتقد به برتری مقام مرد بوده است؛ وی کتابهایی درباره‌ی تاریخ تصوف و تراجم احوال وعلم قرآنی و فقه و نحو

و طب تألیف کرده است.

المنجد

شقیق‌بلخی (ابوعلی شقیق‌بن ابراهیم البلخی): از پیران خراسان است. وی را زبانی بود اندر توکل، استاد حاتم اصم بود و پیرو ابراهیم ادهم. و از جوانمردان بوده و در عصر هارون‌الرشید می‌زیسته است.

ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ص ۳۶ ـ تذکرةالاولیا ۱۹۶/۱ – ۲۰۲

عبدالرحمن‌بن‌الحسین‌صوفی: در تاریخ جهانگشا از شخصی به نام عبدالله صوفی محتسب نام یاد شده که در مغرب به دعوت بوالقاسم حوشب مأمور شد. اما شخصی به نام عبدالرحمن حسین صوفی را نشناختم.

جهانگشا ۱۵۵/۳ به بعد

عبدالقادرجیلانی (شیخ عبدالقادر ملقب به محیی‌الدین، کنیه‌ی وی ابومحمد): عارف و زاهد و واعظ حنبلی و مؤسس سلسله‌ی قادریه، فتواهای وی بر طبق دو مذهب شافعی و حنبلی بوده است. در تصوف تألیفاتی دارد. به سال ۴۷۰ یا ۴۹۰ هـ در بغداد متولد شد و به سال ۵۶۱ هـ در همانجا درگذشت.

وفیات الاعیان ۴۹۴/۳ ـ طرایق ۳۲۸/۳

عبداللهاباوردی (عبدالله مهدی باوردی): سید بوده براین قوم (ملامتیه). استاد بوحفص حداد بود. ابوعبدالله الابیوردی رفیق احمد خضرویه و از فتیان ملامتی است.

کشف‌المحجوب ۱۵۴ ـ طبقات الصوفیه ۱۱۷

عبداللهالمهدی: وی از فرزندان عبداللهبن میمون قداح بود که در مغرب با ادعای مهدویت ظهور کرد و گفت من از فرزندان اسماعیل‌بن جعفر هستم و خود را عبدالله المهدی نام نهاد و اهل مغرب به وی گرویدند. ظاهراً اولین خلیفه‌ی فاطمی است

تاریخ جهانگشا ۱۵۶/۳

عثمان: خلیفه‌ی سوم (عثمان بن‌عثمان بن‌ابی‌العاص بن‌امیة): داماد رسول خدا(ص) به سال ۴۷ پیش از هجرت در مکه متولد شد و به سال ۳۶ کشته شد.

اعلام زرکلی ۳۷۱/۴

عطار: (فریدالدین عطار نیشابوری) مرید شیخ مجدالدین بغدادی است به سال ۶۲۷ به دست تتار شهید شد. قبر وی در نیشابور است.

نفحات الانس ۵۹۹

عکرمه: (سلیم بن منصوربن عکرمه بن حفصه‌بن قبیس بن مضر) ابن‌ابوجهل قرشی مقتول در ۱۳۱ هق پدرش در محاربه با رسول(ص) در جنگ بدر کشته شد. عکرمه خود اسلام آورد و با اهل رده مقاتله کرد و خود در واقعه احیای دین کشته شد.

فرهنگ معین ج ۵

علی‌ابن‌ابیطالب (ع): خلیفه‌ی چهارم، امام اول شیعیان، داماد رسول(ص) به سال ۳۶ه مسلمانان با وی بیعت کردند و به سال ۴۰ هجری در مسجد کوفه به زخم شمشیر ابن‌ملجم مرادی شهید شد.

اسدالغابه ۱۶/۴

عمرخلیفه دوم (ابوحفص عمربن‌الخطاب القرشی العدوی): از پهلوانان و اشراف قریش و دومین خلیفه از خلفای راشدین، به سال ۴۰ پیش از هجرت متولد شد و به سال ۲۳ ه به زخم شمشیر ابولؤلؤ به قتل رسید.

اعلام زرکلی ۲۰۳/۵

فریسیان (رهبانیت): مهمترین فرقه‌ی یهودیت در دوره‌ی عهد جدید فرقه‌ی فریسی بود. ریشه‌ی این لغت به معنی جداشدن است و می‌توان آن‌ها را فرقه‌ی معتزله‌ی یهودی دانست. آنان خود را از همه جدا می‌دانستند و می‌خواستند پاک و طاهر بمانند و به همین دلیل از تماس با هر کار گناه‌آلود اجتناب می‌کردند و در حفظ جزئیات شریعت کوشابودند. زمان تشکیل این

فرقه پیش از ۱۳۵ ق.م بود و رسمیت این فرقه در همان سال در میان فرقه‌های یهودی در تاریخ ثبت است.

معرفی عهد جدید ص ۱۲۱

فون‌هامر: مستشرق پرتقالی، در زبان عربی و فارسی و ترکی استاد بود. از آثار اوست تاریخ‌الدولة العثمانی که به زبانهای آلمانی و فرانسه نوشته شده و تاریخ ادبیات عرب.

کاترمیر Quatremere (۱۷۸۲ ـ ۱۸۵۷ م): در پاریس متولد شد. مستشرق فرانسوی شاگرد دساسی بود. کتابدار کتابخانه‌ی خطی شرق در پاریس بود. مقدمه‌ی ابن‌خلدون را نشر نموده و به فرانسه برگردانده است.

ماسینیون مستشرق فرانسوی massiynon (۱۸۸۳ - ۱۹۶۳ م): عضو فرهنگستان فرانسه و عضو فرهنگی بسیاری از شهرهای شرق و غرب، بیشتر نشریات و آثار حلاج را منتشر کرده است و کتابهائی درباره‌ی تصوف و عرفان به رشته‌ی تحریر درآورده است.

محفوظ‌بن محمود نیشابوری: از اصحاب ابوحفص حداد است و از قدمای مشایخ نیشابور. وی پس از اباحفص حداد و حمدون گازر و سالم‌الباروسی و علی نصرآبادی از دنیا برفت (متوفی به ۳۰۴) با ابوعثمان حیری صحبت داشته است. قبر وی در کنار ابوحفص است.

طبقات الصوفیه ۳۴۶

محمدبن احمدبن حمدون‌الفراء: معاصر شبلی و ابوالقاسم نصرآبادی متوفی به ۳۷۰ و از بزرگان صوفیه درنیشابور و مفسر و محدث بوده است.

ترجمه رساله‌ی قشیریه ص ۸۲۲

محمدبن اسماعیل تفلیسی: (شاید منظور ابوالفضل ابراهیم‌بن محمد مکنی به **ابوالفضل** و ملقب به کمال‌الدین بوده باشد که) در حکمت و هیئت و نجوم و هندسه و لغت و تفسیر و طب نامبردار و صاحب تصانیف متعدد است و

حدود سال ۶۲۵ هق وفات یافته است.

فرهنگ فارسی معین

محمدبن‌الفضل بلخی: ساکن سمرقند (محمدبن الفضل‌بن العباس‌بن جعفر) کنیه‌ی وی ابوعبدالله، اصل او از بلخ است که از بلخ بیرونش کردند به سبب مذهب وی. به سال ۳۱۹ در سمرقند درگذشت. با احمد خضرویه مصاحبت داشت.

طبقات الصوفیه ۳۰۶

محمدبن علی نسوی (ابن علیان): ابوجعفر محمدبن علی معروف به **محمدبن علیان نسوی** از صوفیان بزرگ اوایل قرن چهارم و از اصحاب ابوعثمان حیری نیشابوری متوفی به ۲۹۸ است. وی به نظر هجویری از اصحاب جنید بغدادی است.

اسرارالتوحید ۷۱۹/۲

محمدبن یحیی المزکی: ر.ک به: ابوبکربن یحیی مزکی.

محمدبن یوسف نیشابوری قطان: این نام پیدا نشد ولی محمد بن یوسف عامری نیشابوری مکنی به ابوالحسن عامری تلمیذ ابوزید احمدبن سهل بلخی (۲۳۴ - ۳۲۲)، استاد ابوعلی احمدبن محمد مسکویه متوفی به سال ۴۲۱ ه و از معاصران ابوحیان توحیدی است. دانش و حکمت در خراسان آموخته و سپس درک خدمت ابن‌العمید کرده و در صحبت وی به بغداد رفته (۳۶۴ ه) و مدتی ساکن ری بوده است. وفات وی ۳۸۱ ه می‌باشد.

لغت‌نامه‌ی دهخدا

نوح (ع): در تفاسیر نسب وی چنین نوشته‌اند، ابن‌الملک‌بن متوشلخ‌بن اخنوع‌بن ادریس‌بن مادرین مهلائیل‌بن قنیان‌بن انوش‌بن شبث‌بن آدم. پس از ادریس به پیامبری رسید پس از ۹۵۰ سال دعوت فقط ۸۰ نفر به او ایمان آوردند.

لغت‌نامه

نوح‌بن‌عیار: از جوانمردان نیشابور بود که در ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه ص ۳۶۱ داستان‌هایی درباره‌اش نقل شده است.

یحیی‌بن‌معاذرازی (ابوزکریا یحیی‌بن معاذالرازی التمیمی الواعظ): از زاهدان معروف بود. وی مدتی ساکن بلخ بود و به نوشته‌ی الفهرست کتابی به نام مرادالمریدین دارد. به سال ۲۵۸ ه‍ به نیشابور درگذشت.

وفیات العیان ۲۱۴/۵ ـ نفحات الانس ص ۵۶ ـ حلیةالاولیا ۵۱/۱۰ ـ طبقات‌الصوفیه ۱۰۱ ـ تذکرةالاولیا ۲۹۸/۱ - ۳۱۲

انتشارات الهام منتشر کرده است:

○ **گلشن راز**

شیخ محمود شبستری

به کوشش: پرویز عباسی داکانی

○ **نسایم گلشن**

(شرح گلشن راز)

اثر: مولانا شاه داعی شیرازی

به کوشش: پرویز عباسی داکانی

○ **تأملی در فلسفه‌ی تاریخ عقل**

نوشته‌ی: نصرالله حکمت



انتشارات الهام منتشر کرده است:

○ کلیات بیدل

اثر: مولانا ابوالمعانی عبدالقادر بیدل دهلوی

به تصحیح: اکبر بهداروند

پرویز عباسی داکانی

در سه جلد:

جلد اوّل:

قصاید، ترکیب‌بندها، مخمسات، ترجیع‌بندها، قطعات و غزلیات

جلد دوّم:

ادامه‌ی غزلیات، غزلهای تازه‌یاب و مفردات

جلد سوّم:

مثنویات.



شابک: ۴-۲۴-۶۰۷۱-۹۶۴
ISBN: 964-6071-24-4

قیمت: ۶۰۰ تومان

